H. Eccl.
1001 m

H. Eccl. 1001 m

Kuikgaber

91 H

Die

Irrlehre des Honorius

und

das vaticanische Decret

über

die päpstliche Unfehlbarkeit.

Ein Versuch zur Verständigung.

Von

Professor Dr. Aemil Ruckgaber,

Pfarrer in Wurmlingen.

Stuttgart.

Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

1871.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart.

Vorwort.

Das vaticanische Decret über die päpstliche Unfehlbarkeit hat in der geistigen Welt eine große Bewegung hervorgerufen. Viele glauben, daß dieselbe zum Sturme anschwellen werde, mächtig genug, einen Massenabfall von der katholischen Kirche herbeizuführen.

Wünschen kann das besonnener Weise Niemand. Es ist unserer Zeit eigenthümlich, den Menschen von den Principien bis zu dem, was ihm mit Recht oder Unrecht als deren letzte Consequenz erscheint, unerbittlich vorwärts zu treiben. Die von der katholischen Kirche Abfallenden würden in kein Lager ein größeres Contingent stellen, als in das des Unglaubens, der von einer geoffenbarten Religion überhaupt nichts mehr wissen will. Aber selbst diejenigen, welche dem Standpunkt des Glaubens längst entsagt, müssen zugeben, daß als Culturmacht das positive Christenthum wenigstens in den Kreisen des Volkes mit Nichts zu ersetzen ist. Eine wesentliche Erschütterung desselben würde ganz sicher die besten Quellen der allgemeinen Gesittung und Bildung verschütten.

Dem Staatsmann wird die Erwägung sich aufdrängen, daß die politischen Dinge nirgends, am Wenigsten in Deutschland, dazu angethan sind, um das Hereinbrechen einer religiösen Revolution unbedenklich erscheinen zu lassen. — Außerdem stehen wir an der dunklen Pforte der socialen Frage.

Wer könnte ohne Besorgniß in diesem Augenblick Tausende, vielleicht Millionen von dem guten Genius der Menschheit sich trennen sehen, von der Religion, welche bis jetzt allein gewußt, der Armuth den innern Frieden und immer wieder auch ein äußeres menschenwürdiges Dasein zu schaffen?

Kriegerische Monate liegen hinter uns, und wer weiß, was die Zukunft bringt? Hat an dem Heldenmuth, mit dem unsere Heere sich geschlagen, das positive Christenthum nicht seinen reichlichen Antheil? Wäre es verständig, jemals die Impulse zu unterschätzen, die es dem todeskühnen Patriotismus leiht oder den Trost, den es an den Schmerzenslagern der Verwundeten spendet und mit dem es selbst noch die Gräber schmückt?

Aber man denkt ja nur an die Gründung katholischer Nationalkirchen. Eitle Täuschung! Ich rede nicht von den äußern Schwierigkeiten eines solchen Beginnens. Protestanten mögen dieselben sich klar machen an der Frage, wie leicht es wohl ginge, ihre Landeskirchen von dem Summepiscopat der Landesherren abzulösen. Aber auf katholischer Seite liegt der Fall noch ganz anders. Die Trennung von dem römischen Stuhl ist für den Katholiken der Bruch mit einem Dogma, und das Gesetz, das die Zeit beherrscht, würde auch hier ein Stehenbleiben auf halbem Weg nicht dulden. Die Trennung von Rom müßte im Großen und Ganzen zum Abfall von der katholischen Kirche führen, und was jenseits dieser Katastrophe liegt, haben wir gehört.

Im Wesentlichen dasselbe ist zu urtheilen von dem sogenannten Altkatholicismus. Macht man wirklich Ernst mit ihm, so ist es ohnehin, wie die Dinge liegen, nothwendig, gleich der ganzen katholischen Hierarchie den Fehdehandschuh hinzuwerfen. Nur um so rascher wird die Entwicklung sein. — Ich sage das wahrhaftig nicht in der Absicht, damit Männer zu kränken, die in gutem Glauben und mit hohem Opfermuth in diese Bahn schon eingelenkt. Mit Manchem aus ihnen möchte ich lieber vor Gottes Richterthron treten,

als mit denen, die sie so weit gebracht. — Aber Wahrheit bleibt Wahrheit.

Und nun denke man sich noch, daß der Abfall von der katholischen Kirche, ob auf einmal oder stufenweise erfolgend, bis in die einzelnen Gemeinden hinab auch den heftigsten Gegensatz wachrufen müßte, und daß die Geister andererseits, die sich in den Abfall fortreißen ließen, vielfach erst dann Halt machen würden, wenn sie in den letzten Verneinungen angelangt! Wer kann in eine solche Perspective mit freudigem Muthe hinausblicken?

So darf der Wunsch, der sich für ein katholisches Herz von selbst versteht, die kirchliche Einheit gewahrt bleiben zu sehen, weithin auf Theilnahme rechnen.

Aber eben so allgemein hegt man auch die Erwartung, daß in der katholischen Kirche gewisse Tendenzen nicht endgiltig den Sieg erlangen. Die febronianisch-josephinische Richtung ist längst durch eine andere abgelöst; und mit gutem Grund. Aber steht die nunmehr zur Herrschaft gekommene nicht im Begriff, sich bis zu einem verhängnißvollen Extrem zu steigern? Wenn es zum Wesen der überwundenen Richtung gehörte, über das ganze Mittelalter hinweg auf die erste christliche Kirche zurückgreifen zu wollen, scheint es dann nicht heut zu Tage das Ideal mancher Geister zu sein, über die gesammte moderne Entwicklung der menschlichen Gesellschaft hinwegspringend, für die katholische Kirche die Stellung wieder zu erobern, die sie im Mittelalter besessen? Mit den Ansprüchen auf eine solche Stellung aber ruft man den modernen Staat und insbesondere die durch die moderne politische Gesetzgebung mit dem Katholicismus gleichgestellten Glaubensgemeinschaften zu einem unversöhnlichen und der Kirche selbst verderblichen Kampfe heraus. Ich entkleide meine Anschauung in dieser Frage von jeder Zweideutigkeit, indem ich den Namen eines einzigen Mannes nenne: Montalembert.

Indessen ist innerhalb der Kirche für Ebbe und Fluth

der geistigen Strömungen durch die kirchliche Verfassung eine Schranke gezogen, die zuletzt immer wieder der Ausschreitung bis zu einem Aeußersten Halt gebietet. Diese Verfassung scheint mir in dem Wort des Apostels kurz und klar ausgesprochen zu sein: Episcopi positi a Spiritu Sancto, regere ecclesiam Dei. Die Bischöfe sind gesetzt vom heiligen Geist, die Kirche Gottes zu regieren; aber sie sind das in ihrer Einheit, und dem Centrum der Einheit, dem Nachfolger des heiligen Petrus, untergeordnet. Hieraus ergibt sich als erster großer Verfassungsgrundsatz: Die Bischöfe sind die Regenten der Kirche nur insofern sie der höchsten Auctorität des Papstes sich unterstellen. Der andere aber ist diesem gleich: An der Regierungsgewalt des Papstes über die Kirche hat der Episcopat Antheil. Diese kirchenverfassungsmäßige Theilnahme hat selbstverständlich vor Allem auf dem Gebiete der kirchlichen Gesetzgebung hervorzutreten. Hiebei ist es der natürliche Beruf der Bischöfe, die mitten in einer sich wandelnden Welt zu wirken haben und in die jüngsten Gestaltungen des öffentlichen Lebens stets mit tausend Fäden sich verschlungen wissen, in vorzüglicher Weise das Moment des Fortschritts zu vertreten, und so lange der Episcopat aus der Sphäre der Gesetzgebung nicht verdrängt wird — was doch wohl Niemand anstrebt — so lange darf man nicht besorgen, daß die Kirche den berechtigten Forderungen, welche die Zeit mit sich bringt, in der Stunde, da die Dinge zur Entscheidung reif geworden, je sich verschließen werde.

Die erhabenste in der Regierung der Kirche inbegriffene Funktion aber ist die Dogmatisation. Auch an ihr participirt verfassungsmäßig der Episcopat, und daß seine Theilnahme hier niemals hinwegfalle und als eine zur Sache wesentlich nothwendige auch künftig gelte, das wünscht die Welt, weil sie weiß, wie nahe besonders die dogmatischen Fragen das geistige Leben der Menschheit berühren, weil sie weiß, wie sehr dieselben speciell die kirchliche Gesetzgebung beherrschen und weil sie glaubt, daß der gesammte

Senat der katholischen Kirchenfürsten erhöhte Bürgschaften der Weisheit bietet und der Bedachtsamkeit. Der Katholik aber, das ist wenigstens meine Ueberzeugung, muß in der Mitwirkung des Episcopats an der Dogmatisation noch etwas ganz Anderes sehen, nämlich die von Christus gesetzte Bedingung, ohne die es überhaupt zu keinem sein Gewissen bindenden Dogma kommen kann.

Vor der Behauptung, daß die Entscheidung eines Papstes in Sachen der christlichen Lehre schon an sich die Katholiken zur gläubigen Unterwerfung verbinde, schreckt unser Jahrhundert um so mehr zurück, als die Geschichte des Mittelalters von päpstlichen Declarationen erzählt, in welchen unbestreitbare christliche Wahrheiten ausgesprochen werden, aber nicht ohne daß in die Darstellung die Momente einer vorübergehenden Weltanschauung hineinspielen. — Man hat die Sache wohl auch übertrieben. Die Erklärungen über das Verhältniß von Kirche und Staat — selbst in dem, worin sie mit Recht überraschen, nicht die bodenlosen Prätensionen des Ehrgeizes, wie man jetzt wieder vorgibt, sondern der Widerschein einer gewaltigen Culturepoche im Reiche des Gedankens — diese Erklärungen stützen sich nach meinem Dafürhalten sämmtlich auf die Voraussetzung, daß die Völkerfamilie thatsächlich oder doch dem öffentlichen Rechte gemäß in allen Individuen und insbesondere ihren Häuptern, den Fürsten, den katholischen Glauben bekenne. Wenn dem so ist, so wird man heute mit voller Ruhe den Theologen die Untersuchung darüber anheimgeben können, inwiefern die Päpste in ihren Aussprüchen unter der Bedingung, die sie sich denken, nur der christlichen Wahrheit Ausdruck gegeben. Eine praktische Bedeutung hat die Sache nicht mehr. — Das berufenste Actenstück, die Bulle Bonifazius VIII. Unam sanctam ist zudem von Clemens V. limitirt und, was man nicht unterlassen sollte hervorzuheben, von Leo X. auf dem Lateranense V ohne Präjudiz für diese Limitation bestätigt worden.

Immerhin aber kann man es Niemanden verübeln, wenn

er in dem Satz, daß es für die Katholiken kein Dogma gibt, bei dem der Episcopat nicht irgendwie mitgewirkt, die beste Schutzwehr gegen alle Versuche erblickt, die Restauration des Mittelalters mit den Waffen der Dogmatik zu betreiben.

Ist jedoch nicht gerade das der Sinn des vaticanischen Decretes, daß es aus den dogmatischen Funktionen der Kirche den Episcopat als wesentlichen Coefficienten ausscheidet? Ist in ihm nicht ausgesprochen, daß der Papst für sich selbst, so oft er ex cathedra redet, unfehlbar sei?

Man hat über diese Unfehlbarkeit nicht immer redlich geschrieben. — Eine Religion, die sich als eine geoffenbarte ausgiebt, muß mit Nothwendigkeit behaupten, daß auf irgend welche Weise der Mensch in den unfehlbaren Besitz der in ihr beschlossenen Offenbarung zu gelangen im Stande sei. Beide christliche Confessionen stimmen darin mit einander überein und nach beiden ist es der heilige Geist, der den Einzelnen truglos einführt in die geoffenbarte Wahrheit. Nach protestantischer Doctrin spricht er zu dem Einzelnen in der Schrift und durch die Schrift, nach katholischer durch den Mund der auf Schrift und Tradition gestützten Kirche. — Wenn man hier principielle Opposition erheben will, so thue man es, lasse aber den Papst aus dem Spiel und bekenne offen, daß es die Offenbarung ist, die man leugnet. — Die Weltgeschichte ihrerseits bezeugt es, daß der Glaube der Katholiken an das unfehlbare Lehramt ihrer Kirche dem Wohl und dem Fortschritt der Völker in Nichts zu nahe getreten.

Ist indessen dieser Glaube, wenn er dem vaticanischen Decret gerecht wird, heute substantiell noch derselbe, der er bis jetzt gewesen?

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der sofortigen Bejahung dieser Frage sich Schwierigkeiten in den Weg stellen. Aber gehen wir ruhig an die Untersuchung.

Die Absicht, sagt man uns, die Absicht derer, die auf das Decret hingearbeitet, geht ganz klar darauf hinaus, die Mitwirkung des Episcopats bei der Dogmatisation als eine

unerläßlich nothwendige zu verneinen. Allein hier ist wohl zu beachten, daß es nach katholischer Auffassung mit den Dogmen sich nicht verhält, wie mit den Gesetzen. Das spätere Gesetz derogirt dem früheren wirklich, das spätere Dogma den früher festgestellten in keiner Weise. Wie es allerdings diese letzteren interpretirt, so muß es sich auch von ihnen interpretiren lassen; und wenn ein älteres Dogma eine bestimmte Auslegung verlangt, so kommt dagegen nicht in Betracht, wenn diejenigen, die um das neue Dogma sich bemüht, als sie aus dem Born der Tradition schöpften, zugleich Ideen verfolgten, die ihnen hier nicht geboten wurden. Ein rein natürlicher Proceß ist ja in den Augen des Katholiken die Dogmatisation niemals. Die kirchlichen Organe stehen seinem Glauben zufolge, so oft sie eine solche vornehmen, unter einer höheren, unter einer übernatürlichen Leitung. — Würde ein Decret aber es überhaupt unmöglich machen, ohne eine Vergewaltigung des objectiven durch den Wortlaut geschützten Sinnes dasselbe mit einem älteren unbestrittenen Dogma in Harmonie zu bringen, so würde für den Katholiken daraus eben folgen, daß es kein wahrhaft dogmatisches ist und berichtigt werden muß. — Ich halte es für die wichtigste Aufgabe der Theologie, sich, ohne jemals zu vergessen, daß sie als demüthige Tochter das entscheidende Wort auf allen Punkten der Kirche überlassen muß, derartigen Erörterungen zu unterziehen. Mag dann auch die Discussion verschiedene Anschauungen zu Tage fördern und solche in heißem und langem Ringen sich mit einander messen, die Krisis bleibt eine innere und gefahrlose.

Diese Sätze wende ich an auf das vaticanische Decret. Wie bedeutungsvoll wäre es, gerade z. B. den Nachweis zu führen, daß die wesentliche Theilnahme des Episcopates an der Dogmatisation durch ein förmliches und unbestreitbares Dogma verlangt wird? Würden die Theologen, wenn es ihnen gelänge, den Einklang zwischen dieser Wahrheit und dem vaticanischen Decret aufzuzeigen, nicht die größten Verdienste

sich um die Klarstellung des letzteren erwerben und das Ihrige dazu beitragen, für die noch ausstehende conciliarische Feststellung über die Unfehlbarkeit der Kirche die Wege zu bereiten? Wie einfach und friedlich könnte eine derartige den 18. Juli des vergangenen Jahres nicht negirende, sondern ergänzende Feststellung die ganze Verwicklung schlichten, und wie würde ein einstimmig und mit nicht anzuzweifelnder Freiheit gefaßter Beschluß dem Decret auch jene Dornen nehmen, die wie ich glaube, noch keine Erklärung ihm abgestreift hat! Das ist die Lösung, für die meine ganze Seele lebt.

Einen bescheidenen Beitrag zu dieser Lösung möchte das vorliegende Schriftchen bieten. Indessen ist es zunächst nicht die genannte, sondern eine andere dogmatische Wahrheit, in deren Licht ich das Decret zu interpretiren versuche; es ist die Wahrheit, die, wie keine zweite, dazu geschaffen scheint, ihm die rechte Deutung zu geben und zugleich die Wahrheit, die ihren Vertreter gegen jede Verdächtigung am Sichersten deckt; denn wer sie vertritt, der vertheidigt ganz unmittelbar nichts Anderes, als das unfehlbare Lehramt der katholischen Kirche.

Ich behandle die Honoriusfrage. Sie hat ihre Romantiker; das sind die Theologen, die alle Mittel der Phantasie erschöpft, um eine volle oder theilweise Fälschung der Actenstücke glaublich zu machen. Mit ihnen sich noch einmal auseinanderzusetzen, ist nicht nöthig. Die Echtheit der Actenstücke ist fast allgemein anerkannt. Aber auf dem Boden dieses Anerkenntnisses ist eine neueste Literatur entstanden, die noch keineswegs ausreichend gewürdigt worden. Auch wird es Vielen willkommen sein, die entscheidenden Documente ausführlicher mitgetheilt und einläßlicher besprochen zu sehen, als dieß andere einen andern Plan verfolgende Arbeiten gethan.

Ich vertraue, daß kein ehrlicher Mann das Schriftchen aus der Hand legen wird, ohne zu bekennen, daß nach katholischen Begriffen Papst Honorius in einem amtlichen Lehrausspruch geirrt hat.

Auf Pennacchi's Werk über Honorius, das man eben jetzt in Deutschland zu verbreiten beginnt, habe ich sorgfältige Rücksicht genommen. Noch öfter wird die Brochüre erwähnt, welche, in Regensburg, New-York und Cincinnati erschienen, die Schrift des hochwürdigsten Herrn Bischofs von Rottenburg über Honorius kritisch beleuchten will. [1] Es geschieht das von mir nicht, weil diese Brochüre irgend welchen Werth hätte und noch weniger, weil ich zu hoffen berechtigt wäre, mit meiner Publikation irgendeinem Wunsche meines in Ehrerbietung geliebten Lehrers und Freundes entgegenzukommen. Meine Absicht ist es, an einem beredten Beispiel zu zeigen, wie leicht man es in einer großen theologischen Frage mit der Wahrheit nehmen darf, ohne sofort deßhalb von allen sachverständigen Katholiken einstimmig verurtheilt zu werden. Die Geringschätzung der Wissenschaft droht an mehr als einem Ort in eine Geringschätzung von Wissen und Gewissen umzuschlagen.

Für die nichttheologischen Leser sei noch das Folgende bemerkt.

Nachdem die Kirche in den früheren Jahrhunderten ihren apostolischen Glauben an die wahre Gottheit und die wahre Menschheit Jesu Christi gegen die Angriffe der Häresie dogmatisch formulirt, hatte sie im fünften Jahrhundert die Aufgabe, das Verhältniß der Gottheit und Menschheit des Herrn zu einander nach Maßgabe der überlieferten Lehre gegen irrthumsvolle Neuerungen festzustellen. Indem sie den Nestorianismus verwarf, der in Christus zwei Personen, eine göttliche und eine menschliche, annahm, sowie nicht minder den Monophysitismus, der die Gottheit und Menschheit in Eine Natur zusammengehen ließ, sprach sie aus, daß in dem Herrn nur Eine Person sei, die des Sohnes Gottes, aber zwei Naturen, die göttliche und eine menschliche, un-

[1] Die Honoriusfrage. Eine kritische Beleuchtung der Schrift des hochwürdigsten Herrn Bischofs von Rottenburg. Regensburg. Pustet. 1870.

getrennt und unvermischt. — Im siebenten Jahrhundert machte Sergius, Patriarch von Constantinopel, den Versuch, die immer noch zahlreichen Monophysiten durch eine Concession zu gewinnen. Sie sollten fortan mit der katholischen Kirche zwei Naturen bekennen; dagegen bot ihnen Sergius das Zugeständniß, daß in Christo nur Eine Energie (una operatio, una vis operandi) sei, die göttliche, beziehungsweise nur Ein Wille (ἓν θέλημα), der göttliche. Das war aber nur eine neue Irrlehre, die den orthodoxen Glauben über die Person und folgerichtig auch das Werk des Erlösers kaum weniger bedrohte, als eine der früheren Häresien.

Hat der Papst Honorius sich gewinnen lassen, im Sinn dieser Irrlehre, der sogenannten monotheletischen, in einem amtlichen Schriftstück sich auszusprechen? Das ist die Frage.

Wurmlingen, den 29. Januar 1871.

Der Verfasser.

Erste Abtheilung.

Die Irrlehre des Honorius.

Einleitung.

Die Untersuchung, ob Papst Honorius in seinen Briefen an Sergius von Constantinopel eine Irrlehre, näherhin die monotheletische ausgesprochen habe, wird gewöhnlich in der Art geführt, daß man zuerst den Text dieser Briefe mit den Mitteln der Wissenschaft erörtert und dann zu den Erklärungen fortgeht, in welchen die Kirche dieselben charakterisirt hat. Nachdem wir aber einmal eine solche positive Entscheidung vor uns haben, wird es wohl das Richtigere sein, den umgekehrten Gang zu wählen.

Wenn die Kirche entscheidet, daß in einem Schriftstück eine Irrlehre, sei es eine originelle oder eine entlehnte, enthalten sei, so ist diese Entscheidung eine schlechthin trugloſe. Darin stimmen alle Katholiken überein. Nun redet aber unbestrittenermaßen die Kirche zu uns durch ein allgemeines Concil, vorausgesetzt, daß dasselbe ein wirklich ökumenisches ist, daß es also insbesondere nicht etwa bei Beschlüssen des Episcopates bleibt, sondern der Papst als Oberhaupt der Kirche denselben beitritt.

Das im Jahr 680 in Constantinopel eröffnete Concil war ein allgemeines. Mitglieder zu demselben stellten nicht bloß die Patriarchate von Constantinopel, von Antiochien, Alexandrien und Jerusalem, sondern auch dasjenige von Rom. Das letztere war durch Bischöfe aus dem Illyricum orientale, sowie durch drei italienische Bischöfe repräsentirt. Die eigentlichen Legaten des heil. Stuhles waren zwei Cardinalpriester und ein Cardinaldiakon. Diese aber ertheilten den zu Stande gekommenen Be-

schlüssen im Namen ihres Vollmachtsgebers durch Namensunterschrift ihre Zustimmung, und außerdem wurde das Concil noch nach seinem völligen Abschluß bestätigt von Leo II., der das Constantinopolitanum ausdrücklich das sechste allgemeine Concil nennt und es den fünf vorausgegangenen an die Seite stellt. Name und Autorität einer allgemeinen Synode ist ihm überhaupt in der Kirche niemals bestritten worden.

Nun wissen wir, daß unter anderem die Väter der Synode über das Erkenntniß schlüssig geworden, daß Honorius in seinen Briefen an Sergius in der That eine Irrlehre und zwar die monotheletische ausgesprochen habe; und es kann sich nur fragen, ob das kirchliche Oberhaupt speciell auch diesem Erkenntniß beigetreten? Es ist bloß consequent, wenn wir sagen, daß eine Synode auch nur in dem Maße ökumenisch ist, als dieser Beitritt erfolgt. Wir antworten: die von den päpstlichen Bevollmächtigten durch Namensunterschrift declarirte Zustimmung und ebenso die von Leo II. ertheilte Sanction schließt das Erkenntniß über Honorius nicht aus, sondern ein.

Die sicherste Behandlung der Honoriusfrage wird damit beginnen, vor allem diese Facta zu constatiren. Indem wir das thun, zeigen wir, wie es für jeden Katholiken fide divina tenendum ist, daß jenen Briefen der gedachte häretische Charakter zukomme. Doch darf man dabei nicht stehen bleiben. Entsprechend dem allgemein in der Theologie üblichen Princip werden wir auch hier zu einer wissenschaftlichen Rechtfertigung dessen, was sich als tenendum fide divina herausgestellt, fortschreiten und die dem Ausspruch des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes zuwiderredenden Behauptungen — diese Versuche unbefugter Subjectivität — ihrer Nichtigkeit überführen müssen.

I. Die kirchliche Sentenz.

1.

Wir handeln zunächst von dem durch die Väter in Constantinopel gefällten Erkenntniß. Mit einem wahren Trost erfüllt es uns, daß derjenige infallibilistische Theologe,

der in neuester Zeit die bedeutendste Schrift über die Honoriusfrage verfaßt, in diesem Punkt der Wahrheit offen die Ehre gegeben hat. Pennacchi [1], Professor an der römischen Universität, spricht sich in seinem an die Väter des Vaticanums gerichteten Werk über die Honoriusfrage dahin aus: „Die Concilsväter haben Honorius als wirklichen Häretiker verdammt.“ So und nicht anders ist es.

Nachdem die Synode in den ersten zwölf Sitzungen im Wesentlichen nur vorbereitende Geschäfte besorgt, stellten am Schluß eben der zwölften Session die Bevollmächtigten des Kaisers an die Väter die Forderung, nunmehr über Sergius, Honorius und Sophronius ihr Urtheil abzugeben. Das geschah der Hauptsache nach in der dreizehnten Sitzung. Das Material, das dem Concil zur Schöpfung seines Urtheils diente, waren bei Sergius seine Briefe an Cyrus von Phasis und an den Papst Honorius, bei Sophronius sein Synodalschreiben, bei Honorius sein erster Brief an Sergius, — neben einem zweiten Brief an den Patriarchen überhaupt das Einzige, was von Seite des Papstes vorlag. Fragmente dieses zweiten Briefes kamen nebst einigen andern Schriftstücken aus der Feder des Sergius u. A. am Schluß der dreizehnten Sitzung zum Verlesen.

Wie äußerte sich nun aber die Synode über das erste der päpstlichen Schreiben? „Nachdem wir,“ heißt es im Protokoll der 13. Sitzung, „die dogmatischen Briefe des Sergius an Cyrus und an Papst Honorius, sowie den (1.) Brief des letzteren an Sergius gelesen haben, ... has epistolas omni modo abjicimus et tanquam animae noxias execramur.“ Warum das? „Wir finden,“ sagen die Väter, „(istas) epistolas omnino alienas existere ab apostolicis dogmatibus et a definitionibus sanctorum Conciliorum et cunctorum probabilium patrum, sequi vero falsas doctrinas haereticorum.“ Ganz das Gegentheil sprechen sie von dem Synodalschreiben des Sophronius aus: „Wir nahmen es an als der katholischen und apostolischen Kirche nützlich; denn wir haben es dem wahren Glauben und den apostolischen und patristischen Lehren gemäß gefunden.“ Es liegt schon in den

[1] De Honorii I. Romani Pontificis Causa in Concilio VI. Ad Patres Concilii Vaticani. Romae 1870.

Worten, daß die Synode beidemal die Doctrin der betreffenden Schriftstücke im Auge hat; die des Synodalschreibens findet sie dem wahren Glauben und den apostolischen und patristischen Lehren gemäß, die der Briefe des Patriarchen und jenes Briefes des Papstes bezeichnet sie als gänzlich fremd den apostolischen Dogmen und den Erklärungen der heil. Concilien, sowie aller angesehenen Väter. Eine einfache Reflexion bestätigt, daß die Väter das sagen wollen. Berufen über die drei Männer, d. h. über ihre Stellung zum kirchlichen Glauben endgültig zu urtheilen, und für ihr Urtheil auf die genannten Schriftstücke angewiesen, wäre das Concil, wenn es in allen oder doch in einem jener Schreiben nicht die Doctrin selbst, sondern ausschließlich etwas Anderes und, mit der Doctrin verglichen, Secundäres zu beanstanden gefunden hätte, logisch und moralisch genöthigt gewesen, in seiner Sentenz diese Restriction ausdrücklich bemerklich zu machen. In ihrer Doctrin also sind die Briefe des Sergius und der des Papstes Honorius den apostolischen Dogmen und den Erklärungen der heil. Concilien, sowie aller angesehenen Väter fremd. Aber in welchem Sinn? An sich könnte man denken, daß das Concil damit doch keinen förmlichen Widerspruch zwischen der Lehre der in Rede stehenden Briefe und dem kirchlichen Glauben statuiren wolle. Aber einer solchen Deutung widerstrebt schon der Sprachgebrauch. Das fünfte allgemeine Concil z. B. nennt den Brief des Ibas „dem Concil von Chalcedon fremd," und unmittelbar vorher und nachher häretisch, ganz häretisch.[1] Dazu kommt, daß die Väter ausdrücklich von jenen Briefen sagen, sie seien (in ihrer Doctrin) den apostolischen Dogmen schlechthin (omnino) fremd. Es ist mehr als Splitterrichterei, wenn die Regensburger Broschüre (S. 19. A. 1.) die Uebersetzung des omnino alienas existere mit „widersprechen," bekrittelt, während sie selbst das omnino bequem verschweigt. Entscheidend für die Meinung der Synode ist die Art und Weise, wie sie positiv sich ausspricht: „Die Briefe des Sergius und der des Honorius folgen den falschen Lehren der Häretiker." Indirect sind sie damit offenbar selbst als in ihren Lehraufstellungen häretisch bezeichnet. Das Concil hat das aber sogar direct

[1] Hefele, Concil-Geschichte, Bd. 2. S. 855.

gesagt. Nach einigen Sätzen spricht es in seinem Protokoll von Sergius, als demjenigen, qui aggressus est de hujusmodi impio dogmate conscribere, und von Honorius erklären die Väter, indem sie expreß beifügen, sie haben das gefunden per scripta, quae ab eo facta sunt ad Sergium, daß er die impia dogmata Sergii confirmavit. Bedenkt man, daß confirmavit hier als Uebersetzung des griechischen *κυρώσαντα* nur bestätigen heißen kann und daß die Bestätigung offenbar eine Bejahung, Acceptation in sich schließt, so ergibt sich mit zwingender Nothwendigkeit, daß das Concil einmal in den Briefen des Sergius impia dogmata, und dann dieselben impia dogmata in dem ersten Brief des Honorius gefunden zu haben ausspricht. In Betreff des zweiten Briefes dieses Papstes und einiger anderer Schriftstücke heißt es am Schluß des Protokolls der 13. Sitzung: Sanctum Concilium dixit: cognitionem accipientes prolatorum nobis a Georgio Dei amabili diacono . . . libellorum atque chartarum, sive aliorum opusculorum, comperimus in unam eandemque impietatem concurrere. Et praevidimus profana et animae perniciosa continuo ob perfectum exterminium igne concremari. Et combusta sunt. Die Synode fand, wie man sieht, auch im zweiten Brief die impia dogmata des Sergius ausgesprochen. Daß aber ein impium dogma nur ein anderes Wort für Häresie ist, weiß jeder. — In der 16. Session kam es zu den üblichen Acclamationen und Anathemas. „Theodor von Pharan dem Häretiker Anathema, riefen die Väter, Sergius dem Häretiker Anathema, Cyrus dem Häretiker Anathema, Honorius dem Häretiker Anathema, Pyrrhus dem Häretiker Anathema... allen Häretikern Anathema. Allen, welche den Häretikern zustimmen, Anathema.“ Mit dürren Worten spricht hier die Synode aus, daß Sergius und Honorius Häretiker seien, und eben damit, daß ihre von dem Concil geprüften Schreiben, also insbesondere die beiden Briefe des Papstes an den Patriarchen — um sie allein handelte es sich bei Honorius — eine häretische Lehre enthalten. Daß das Concil, wenn es hier den Papst einen Häretiker heißt, ihn jedenfalls einer Irrlehre beschuldigen will, würde, wenn es noch eines Beweises bedürfte, schon das beigefügte Anathema beweisen, das übrigens in allen Formen schon in der 13. Sitzung über

Honorius wie über Sergius und die Andern verhängt worden war. Ein Papst kann mit dem Anathema belegt und dadurch aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, sowie seines Amtes entsetzt, beziehungsweise noch nach seinem Tod dieser Ausschließung und Entsetzung würdig erklärt werden, nur wenn er vom Glauben abirrt. Das ist ein uralter Grundsatz in der Kirche und Hadrian II. bezeichnet ausdrücklich die Anathematisirung des Honorius durch die Väter materiell darum für zulässig, weil derselbe wegen Häresie angeklagt war, womit er dem Zusammenhang nach nur die Irrlehre meinen kann.

In der 18. Sitzung ließ die Synode ihr großes Glaubensbekenntniß verlesen. In diesem heißt es: „Weil aber der Urheber aller Bosheit ... immer noch gefügige Werkzeuge für seinen Willen findet: wir meinen den Theodor von Pharan, den Sergius, Pyrrhus, Paulus, Petrus, die früheren Bischöfe von Constantinopel, auch den Honorius, Papst von Alt-Rom, den Cyrus von Alexandrien ...., so säumte er nicht, durch sie Aergerniß in der Kirche anzurichten, durch Ausstreuung der häretischen Lehre von Einem Willen und Einer Energie der zwei Naturen des Einen Christus ...“ Nach beendigter Verlesung und Unterzeichnung rief die Synode: „Das ist unser aller Glaube ... viele Jahre dem Kaiser! ... Dem Theodor von Pharan Anathema, dem Sergius und Honorius Anathema, dem Pyrrhus und Paulus Anathema ... allen Häretikern Anathema, welche verkündet haben und verkündigen, lehren und noch lehren werden Einen Willen und Eine Energie (in dispensatione Domini nostri Jesu Christi), Anathema.“ In der üblichen Schlußansprache an den Kaiser entwickelt die Synode die Lehre von den zwei Willen und den zwei Energien in Christo und fährt dann fort: „Wir belegen mit Ausschließung und Anathem Theodor von Pharan, den Sergius, Paulus, Pyrrhus und Petrus, auch den Cyrus und mit ihnen Honorius, ehemals Papst in Rom, der ihnen folgte; besonders aber (jetzt kommen die noch Lebenden) den Makarius ... und Alle, welche Einen Willen und Eine Energie in dem Mensch gewordenen Christus behaupteten oder behaupten (in dispensatione humanitatis Christi).“

Daß Honorius wie Sergius ꝛc. eine Irrlehre vorgetragen, kann man deutlicher, als es in dem Glaubensdekret und in der Schlußansprache an den Kaiser geschehen, nicht mehr constatiren; und ebensowenig kann man bestimmter erklären, worin ihre Irrlehre bestanden. Das Concil hat erkannt, daß Sergius und die Anderen an ihrem Ort, der erstere vor Allem in den Briefen an Cyrus und Honorius, Honorius aber in seinen Briefen an Sergius, bekanntlich den einzigen Schriftstücken, mit denen die Synode wegen des Papstes sich zu beschäftigen hatte, die Lehre ausgesprochen, daß in Christo nur Ein Wille und nur Eine Energie sei.

Um indeß die Sentenz des Concils über Honorius vollständig zu erheben, ist es nothwendig, auch auf diejenigen Aeußerungen und Wendungen einzugehen, in denen es den letzteren von Sergius und Anderen unterscheidet. Zum voraus aber werden wir vermuthen müssen, daß wie immer diese Unterscheidungen gehalten sein mögen, ihr Sinn jedenfalls nicht der sein kann, das wieder aufzuheben, was gemeinsam über Honorius und Sergius ꝛc. erkannt worden: ein Concil wird sich in solcher Weise nicht widersprechen. Doch wie lauten die in Rede stehenden Unterscheidungen? Eine Veranlassung, den Honorius von der ganzen Gruppe der Andern äußerlich zu distinguiren, bildete schon der Umstand, daß er Papst gewesen. Das war aber nicht das Einzige. Auf der Lateransynode im Jahre 649 waren ausdrücklich Theodor, Cyrus, Sergius und Andere, nicht aber Honorius anathematisirt worden. Man begnügte sich zu sagen, daß das Anathem auch denjenigen gelten solle, die Aehnliches, wie sie behauptet. Auch das Synodalschreiben des im Jahr 680 abgehaltenen römischen Concils, welches die päpstlichen Deputirten in Constantinopel überreichten und welches, an den Kaiser und seine Mitregenten gerichtet, das Verlangen aussprach, sie möchten sorgen, daß das Unkraut ausgerissen werde, nennt als Urheber des letzteren nur „Theodor, Cyrus, Sergius, Paulus und Petrus und ihre Anhänger.“ Als daher die sechste allgemeine Synode in ihrer 13. Sitzung ihre Anatheme verhängte und zwar auch über Honorius, da war es ganz natürlich, daß die Väter zuerst die Namen aufführten, die in dem Synodalschreiben standen und dann fortfuhren: „Mit ihnen soll, ist unser gemeinsamer Beschluß,

aus der Kirche ausgeschlossen und anathematisirt werden der ehemalige Papst Honorius." Eine ähnliche Distinction wiederholt sich noch öfter, jedoch keineswegs regelmäßig, und daß diese äußeren Unterscheidungen der gefällten Sentenz nicht im mindesten zu nahe treten, liegt auf der Hand. Aber die Synode hebt auch einen innern Unterschied hervor, der zwischen Honorius einerseits und speciell Sergius andererseits existirt. In einer zum Theil bereits angeführten Stelle des Protokolls der 13. Sitzung sagen die Väter von Honorius: wir haben aus seinem Brief an Sergius gefunden, daß er in omnibus ejus mentem secutus est et impia dogmata confirmavit. „Er folgte in Allem seiner Ansicht." Die Häresie war nicht im Kopfe des Papstes, sondern des Patriarchen gewachsen; dieser ging voraus; jener folgte nach, aber vollständig. Was Sergius ersonnen, bestätigte Honorius. Insofern standen beide Männer in einem verschiedenen Verhältniß zu der Häresie, was aber offenbar nicht im Geringsten das Urtheil antastet daß Honorius in seinen Briefen wirklich auch behauptete, es sei in Christus nur Ein Wille und nur Eine Energie. — In der Schlußansprache an den Kaiser heißt es, wie gleichfalls schon bemerkt werden mußte: „Wir belegen mit Ausschließung und Anathem den Theodor von Pharan, den Sergius, Paulus, Pyrrhus und Petrus, auch Cyrus . . . und mit ihnen den Honorius, . . . der ihnen folgte." Damit wird von dem Papst behauptet, daß er auch einem Paulus, Pyrrhus 2c. „gefolgt sei," und doch hat er diese Männer niemals kennen gelernt. Augenscheinlich hat hier der Ausdruck einen weiteren Sinn und will nur sagen, daß Honorius auf Seite der häretischen Anschauungen dieser Männer gestanden habe. Ob die Synode zugleich andeuten wollte, daß im Unterschied von Honorius, dem in der Sache von Sergius verhältnißmäßig mehr nur Geleiteten, Theodor, Paulus, Pyrrhus, Petrus und Cyrus neben dem Patriarchen von Constantinopel durch ihr spontaneres Eingreifen wirkliche Führer der Häresie geworden, mag dahin gestellt bleiben. Jedenfalls hob das Concil auch mit dieser Aeußerung den Satz nicht auf, den es schon ausgesprochen und den es unmittelbar nach derselben wieder ausspricht, den Satz, daß Honorius (in seinen Briefen) wirklich Christo nur Einen Willen und Eine Energie zuschreibt.

Der Kaiser Constantin Pogonatus hat das Concil in einem Edicte bestätigt. Auch gab er den Legaten ein eigenes Schreiben an den Papst mit, welches im Ganzen den gleichen Inhalt hatte. Diese beiden Actenstücke haben selbstverständlich keine theologische Bedeutung, aber doch den Werth eines geschichtlichen Zeugnisses für die Anschauungen, welche das Concil leiteten. In dem an den Papst gerichteten Brief nennt der Kaiser die unheiligen Priester, „welche die Kirche mit der Krankheit des Apollinarismus wieder angesteckt." „Es sind dieß Theodor von Pharan, Sergius, der ehemalige Bischof von Constantinopel, auch Honorius, der Papst des alten Roms, der Bestätiger der Häresie (*ὑ τῆς αἱρέσεως βεβαιωτὴς*), der sich selbst widersprochen hat." „Wir anathematisiren alle Häresie von Simon Magus an bis jetzt .... überdieß anathematisiren und verwerfen wir die Urheber und Gönner der falschen und neuen Lehren (nach der lateinischen Uebersetzung: omnes qui supervacuorum et novorum dogmatum haeretici auctores atque fautores sunt), nämlich den Theodor von Pharan, den Sergius ... auch den Honorius, welcher Papst in Alt-Rom war, der in Allem jenen beistimmte, mit ihnen ging und die Häresie bestätigte (*τὸν κατὰ πάντα τούτοις συναιρέτην καὶ σύνδρομον καὶ βεβαιωτὴν τῆς αἱρέσεως*), ferner den Cyrus" ... Wie man sieht, spricht der Kaiser im Ganzen wie die Synode. Wenn er aber von Honorius noch bemerkt, daß er sich selbst widersprochen, so ist daran zu erinnern', daß das römische Synodalschreiben — und nicht anders dachte gewiß das Concil von Constantinopel — das von allen Häuptern der Häresie aussagt; mit dem vollsten Recht: denn sie, die behaupteten, daß in Christus nur Ein Wille und nur Eine Energie sei, behaupteten alle, daß er zwei vollständige Naturen habe, eine göttliche und eine menschliche. Dieser Widerspruch liegt, wie wir noch hören werden, im Wesen der Häresie. Sofern übrigens feststeht, daß Honorius wirklich Einen Willen und Eine Energie gelehrt, so ändert natürlich jener Widerspruch an dieser Thatsache bei dem Papste so wenig etwas, als bei den andern, und ganz dasselbe werden wir urtheilen, selbst dann, wenn in den Briefen an Sergius sich Aeußerungen finden sollten, welche dieser häretischen Lehre gegenüber noch einen ganz specifischen Widerspruch constituiren.

Und nun wenden wir uns zu unserer Broschüre. Sie bietet

uns fast alles Mögliche und Unmögliche, was je behauptet worden, um den Fall des Honorius anders erscheinen zu lassen, als er wirklich in der Geschichte liegt. Außerdem hat der Verfasser noch Einiges aus dem eigenen Geist und Wissen beigesteuert, was wir als solches nach Thunlichkeit hervorzuheben nicht versäumen wollen.

In der speciellen Frage, die uns bis jetzt beschäftigt, läßt er sich also vernehmen. Es sei zum Mindesten sehr zweifelhaft, ob die Väter des Concils („jene Anzahl Bischöfe, die zu Constantinopel versammelt waren," S. 18) den Honorius als Häretiker verurtheilt haben; vielmehr sei es wahrscheinlich, daß sie ihn nur verdammt, weil er als oberster Hirt der Kirche seine Pflicht nicht that (S. 26 f. 36.). „Das Concil," wird zum Beweise angeführt, „hat nirgends gesagt, Honorius werde verdammt, weil er nur Einen Willen im Sinn der Monotheleten gelehrt habe." Aber wir haben die Stellen vernommen, in denen das Concil den Papst, weil er Einen Willen gelehrt, neben den andern Monotheleten verdammt, was es unmöglich thun konnte, wenn es nicht annahm, daß Honorius Einen Willen im Sinn der Monotheleten gelehrt habe. — Das Concil hat, wie uns weiter entwickelt wird, Honorius überhaupt keiner Häresie bezüchtigt. „In der 18. Sitzung heißt es freilich: der Teufel habe durch Honorius die Irrlehre ausgestreut. Dieses Ausstreuen kann aber von einem Hirten der Gläubigen auf doppelte Art geschehen: positiv, indem er einen Irrthum lehrt, negativ, wenn er seine Pflicht vernachläßigend die Häresie durch Sorglosigkeit sich ausbreiten läßt." Sicher ein hübscher Begriff dieses „negative Ausstreuen!" Doch womit deutet das Concil an, daß es zuerst von einem positiven, sofort von einem negativen und dann wieder von einem positiven Ausstreuen der häretischen Lehre spricht? — „In der 16. Sitzung wird zwar Honorius geradezu ein Häretiker genannt, aber es ist gerade die Frage, ob dieses Wort in seiner scharfen Bedeutung zu nehmen sei." Allein hat denn das Wort auch eine weniger „scharfe" Bedeutung? Die Civiltà behauptet in einem ihrer Aufsätze, es sei gewiß, daß die Qualification Häretiker nicht bloß dem gegeben wird, der die Häresie bekennt, sondern auch jedem, der sie irgendwie begünstigt. Pater Gratry entrüste sich über diese Behauptung: aber er beweise dadurch nur seine Unwissenheit bezüglich der praktischen und alten Maxime der

Kirche.[1] Wir müssen uns als Genossen Gratry's in dieser Unwissenheit bekennen und wären der Civiltà dankbar, wenn sie sich die Mühe genommen hätte, uns zu belehren. Der Herr Erzbischof von Mecheln verweist an ihrer Stelle den Pater Gratry auf ein Schreiben des Herrn Abbé Roques, Erzpriesters von Lavaur. Dieser demonstrirt den „weiteren Sinn", den man in jenem Zeitraum dem Worte Häretiker beilegte, indem er an das erinnert, was bezüglich der Bischöfe Theognis von Nicäa und Eusebius von Nikomedien auf dem Concil von Nicäa und bezüglich des Theodor und Johannes auf dem Concil von Chalcedon geschah. Aber damit werden wir nicht klüger. Waren denn Theognis und Eusebius wirklich orthodox? und was soll es mit diesem Theodor und Johannes auf dem Concil von Chalcedon? Es ist nicht einmal klar, was der Abbé hier eigentlich meint. — Der Verfasser unserer Broschüre weist auf den Patriarchen Paulus von Constantinopel hin, der auf der sechsten allgemeinen Synode auch als Häretiker anathematisirt worden, „und doch bestand seine Häresie darin, daß durch den Typus, den er verfaßte, die Lehre von Einer oder zwei Wirkungsweisen verschwiegen werden sollte."

„Wir hätten also hier ein Beispiel und zwar ein mit Honorius ganz analoges, worin das Wort Häretiker nicht immer den abgeschlossenen schroffen Sinn hat, den wir ihm jetzt beilegen." S. 28. Ja wir „hätten," aber wir haben keines. — Wir wollen nicht betonen, daß es ziemlich gewagt ist, den Typus frei von Häresie zu erklären; aber Paulus hat eben nicht bloß den Typus verfaßt, sondern auch ein ganz monotheletisches Schreiben an Papst Theodor! — Und angenommen, wie es nicht angenommen werden darf, das Wort Häretiker habe in der Kirche den mehrfachen Sinn, den unsere Broschüre behauptet, woher weiß sie denn, daß die Väter, wenn sie riefen: „Anathema dem Häretiker Theodor, Anathema dem Häretiker Sergius, Anathema dem Häretiker Cyrus, Anathema dem Häretiker Honorius, Anathema dem Häretiker Pyrrhus . . . sie das Wort „Häretiker" auf Honorius in seiner milderen Bedeutung, auf diejenigen, welche vor und nach ihm stehen, in seiner „scharfen Bedeutung" angewandt

[1] Drei Briefe über die Unfehlbarkeit des Papstes von Victor August Dechamps. Autorisirte Uebersetzung. Mainz 1870. S. 46.

haben? Sie beruft sich auf jene Stelle in dem kaiserlichen Schreiben, in welcher Constantin Pogonatus den Honorius als Häretiker verdammt, *τὸν κατὰ πάντα τούτοις* (dem Theodor von Pharan und Sergius) *συναιρέτην καὶ σύνδρομον καὶ βεβαιωτὴν τῆς αἱρέσεως*. Die lateinische Uebertragung gibt das mit den Worten: horum haereseos in omnibus fautorem, concursorem atque confirmatorem. Die Broschüre aber übersetzt hienach S. 28: „Wir verdammen den Honorius, der jene Häresie begünstigte, beförderte und befestigte.“ Das in omnibus ist wieder unversehens unter den Tisch gefallen; concurrere ist mit „befördern“ gegeben, was seinen Sinn nur in großer Abschwächung ausdrückt, confirmare mit „befestigen“, was es wenigstens als Uebersetzung von *βεβαιωτὴν* schwerlich heißt. Dazu kommt, daß die lateinische Uebertragung des *τὸν κατὰ πάντα τούτοις συναιρέτην* mit horum haereseos in omnibus fautorem ohne Zweifel unrichtig ist, da der griechische Text sicher nur dann richtig interpretirt wird, wenn man sagt, der Kaiser habe Honorius als einen Mann bezeichnet, der in Allem dieselbe *αἵρεσις*, dieselbe Wahl mit Sergius und den Andern getroffen, ihr vollkommener Gesinnungsgenosse geworden. Aber bleiben wir selbst bei der Uebersetzung unserer Broschüre. Wenn der Kaiser wirklich nur dieß behauptet, daß Honorius die Häresie des Sergius und Consorten begünstigt, befördert und befestigt habe, behauptet er damit, daß Honorius die Irrlehre in der That nicht getheilt? — Es ist die größte Willkürlichkeit, ihn so zu deuten. Eine Berufung auf die Worte in dem kaiserlichen Schriftstück: omnes qui novorum dogmatum haeretici auctores atque fautores sunt, wäre noch unglücklicher. Denn was hier unter Gönner verstanden ist, geht unzweideutig aus der Verbindung mit auctores hervor. Es handelt sich an diesem Ort ausgesprochenermaßen um Gönner im Unterschied von den Urhebern der Häresie, nicht um Gönner im Unterschied von Anhängern, so daß das Anathem des Kaisers lediglich den Sinn der Worte gibt, mit denen das Concil seine Verdammungen in der 16. Sitzung schließt: omnibus haereticis anathema, omnibus qui suffragantur haereticis, anathema. Deßhalb und aus keinem andern Grund nennt der Kaiser auch diese fautores: haeretici. Daß eine Beziehung des fautores lediglich auf Honorius überdieß mit gar nichts motivirt wäre,

wollen wir nur im Vorübergehen sagen. — Von der Bedeutung, welche das über den Papst ausgesprochene Anathema im Munde des Concils wie des Kaisers für den Sinn habe, in welchem sie Honorius der Theilnahme an der Häresie beschuldigen, ist dem Verfasser unserer Broschüre keine Ahnung aufgegangen. — Von der Uebersetzungskunst desselben aber noch zwei Beispiele. Das Concil sagt, wie bekannt, von dem ersten Brief an Sergius: es habe in ihm gefunden, daß Honorius in omnibus mentem Sergii secutus est et impia dogmata confirmavit. Das Erste, das im Griechischen lautet: *κατὰ πάντα τῇ ἐκείνου γνώμῃ ἐξακολουθήσαντα*, gibt unser Verfasser mit den Worten S. 27: „Honorius hat in Allem den Sinn des Sergius befolgt, was sich einfach auf die von diesem gestellte Forderung beziehen kann, Stillschweigen zu verlangen" (in omnibus, *κατὰ πάντα*!) Doch wollen wir hierüber uns in keine Erörterung einlassen. Wenn aber der Verfasser bemerkt: „Das Concil sagt, daß Honorius die impia dogmata confirmavit, welches nicht nur bestätigen, sondern auch kräftigen bedeutet; wir haben also die Freiheit (!), letztere Bedeutung zu wählen," so müssen wir ihm diese Freiheit ausdrücklich bestreiten; denn wie in einem anderen Zusammenhang schon hervorzuheben war, ist confirmavit die Uebersetzung von *κυρώσαντα*, was niemals „kräftigen" heißt. Ebenso ist es eine Freiheit, welche die Philologie in allem Ernste sich verbitten muß, wenn er die Aeußerung des Concils, worin vom zweiten Brief an Sergius und einigen andern Schriftstücken unter klarer Bezugnahme auf die früher erwähnten „impia dogmata" gesagt wird: in unam eandemque impietatem concurrunt übersetzt: „die Briefe des Honorius führen zu derselben Gottlosigkeit, wie die des Sergius (indem sie den Monotheletismus begünstigen)." Klar und deutlich steht geschrieben: jene Dokumente laufen auf eine und dieselbe impietas hinaus — eine Sentenz, welche über ihren Sinn keinen Zweifel übrig läßt. Und was geschrieben steht, soll man geschrieben sein lassen.

2.

Die Väter von Constantinopel haben das Erkenntniß gefällt, daß Honorius in seinen Briefen an Sergius die Irrlehre von Einem Willen und Einer Energie in Christo ausgesprochen habe.

Es ist dieß insbesondere, wie wir wissen, in zwei Urkunden geschehen, in dem Glaubensbekenntniß des Concils und in der Schlußansprache an den Kaiser. Beide Aktenstücke wurden von sämmtlichen Synodalmitgliedern — den päpstlichen Legaten voran — unterschrieben. Wie diese während der ganzen Procedur wegen Honorius keine Einsprache erhoben, so machten sie auch bei der Unterzeichnung keinerlei Vorbehalt und es ist von Niemanden bestritten, daß sie in ihrer Eigenschaft als Bevollmächtigte des Papstes (deßhalb unterzeichneten sie zuerst) der Sentenz der Väter durch Namensunterschrift ihre Zustimmung ertheilt haben.

Aber, sagt Pennacchi, den wir nun als Gegner einführen müssen (S. 220 ff.): die Legaten haben hiebei gegen ihre Vollmachten gehandelt, und darum war ihre Zustimmung null und nichtig.

Der Papst Agatho hat seinen Legaten die Vollmacht, Honorius als Irrlehrer zu verurtheilen, nie und nimmer gegeben. Das ist die Behauptung Pennacchi's. Wie begründet er sie? „Der Brief, den die Legaten von Agatho an den Kaiser überbrachten, reinigt Honorius von jeder Häresie, erklärt ihn für ganz orthodox und reiht ihn unter die Päpste, welche dem Monotheletismus Widerstand geleistet. Es ist moralisch unmöglich, daß derselbe Agatho die Erlaubniß ausgesprochen, über Honorius als Häretiker das Anathem zu verhängen; denn entweder verurtheilte er damit Einen, den er wirklich für unschuldig hielt, oder war, was er in dem Briefe an den Kaiser über Honorius sagt, nicht ernst gemeint, sondern eine Lüge."

Aber hat denn Agatho wirklich so über Honorius geschrieben? Wie kommt es, daß Pennacchi, ein Mann von so viel Wahrheitssinn, mit keinem Worte andeutet, daß der in Rede stehende Brief des Honorius auch nicht mit einer Silbe ausdrücklich gedenkt. Was Agatho sagt, ist dieses.

Nachdem der Glaube der römischen Kirche in Form eines Symbolums und insbesondere die Lehre von zwei Willen und zwei Energien ausgesprochen worden, heißt es weiter: „Denn dieß ist die Regel des wahren Glaubens, welche im Glück und im Unglück stets lebendig festgehalten und vertheidigt hat diese geistige Mutter (die römische Kirche), welche durch die Gnade des allmächtigen Gottes von dem Pfade der apostolischen Ueberliefe-

rung niemals wirklich abirren wird (errasse probabitur), noch je der Ansteckung durch häretische Neuerungen einmal unterlegen ist; vielmehr bleibt sie, wie sie von Anbeginn des christlichen Glaubens von ihren Gründern, den Apostelfürsten, vernommen, unbefleckt bis ans Ende; gemäß der göttlichen Verheißung, welche der Herr selbst, der Erlöser, dem Fürsten seiner Jünger im heil. Evangelium ausgesprochen hat mit den Worten: Petre, Petre, ecce Satan expetivit ut cribraret vos, sicut qui cribrat triticum; ego autem pro te rogavi, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Es möge also Deine (des Kaisers) Huld geruhen, in Erwägung zu nehmen, daß der Herr und Heiland Aller, von dem der Glaube stammt (cujus fides est), und der verheißen, daß der Glaube des Petrus nicht gebrechen werde (non defecturam), ihm die Mahnung ertheilt habe, seine Brüder zu bestärken, was, wie alle Welt weiß, die apostolischen Oberhirten, die Vorgänger meiner Wenigkeit, stets muthig gethan. Ihnen wünsche auch ich . . . . . nachzufolgen. Denn wehe mir, wenn ich die Wahrheit meines Herrn, welche jene in Aufrichtigkeit verkündet, zu verkünden verabsäumen würde. Wehe mir, wenn ich durch Stillschweigen die Wahrheit zudecken würde, in welcher ich . . . . den Befehl habe, das christliche Volk zu unterweisen und zu unterrichten . . . . Wen lockt nicht jene wunderbare Versprechung: wer mich bekannt hat vor den Menschen, den will auch ich vor meinem himmlischen Vater bekennen? Und wen schreckt nicht jene erschreckliche Drohung: wer mich verleugnet hat vor den Menschen, den will auch ich verleugnen vor meinem Vater, der im Himmel ist? . . . Wo also eine solche Strafe und Züchtigung droht denen, welche die Wahrheit fälschen oder verschweigen (depravantibus vel tacentibus veritatem), wie sollte man nicht fliehen jede Verkümmerung der Wahrheit des christlichen Glaubens (quomodo non est fugienda de fidei dominicae veritate subtractio)? Deßhalb haben auch meine Vorgänger apostolischen Andenkens, unterrichtet in den Lehren des Herrn (dominicis doctrinis instructi), seit die Häupter der Kirche von Constantinopel die häretische Neuerung in die unbefleckte Kirche Christi einzuführen sich bemüht, niemals versäumt, dieselben zu ermahnen und zu beschwören, daß sie von dem häretischen Irrthum des falschen Dogmas wenigstens durch

Stillschweigen (saltem tacendo) sich lossagen, damit sie nicht Zwietracht in der Einen Kirche stiften durch die Behauptung (asserentes) von Einem Willen und Einer Energie der beiden Naturen in dem Einen Herrn Jesus Christus." Sofort geht der Papst zum Beweis des Dyotheletismus über. Dabei interpretirt er die berühmte Schriftstelle: Non fiat mea voluntas, sed tua ganz anders als Honorius[1] und sehr im Unterschied zu diesem zeigt er, daß der Dyotheletismus schon in den Glaubensdekreten von Chalcedon und des fünften allgemeinen Concils enthalten sei, daß aber die monotheletische Lehre gegen diese Edicte verstoße und die Differenz der Naturen aufhebe. Daran schließt er viele patristische Beweise für den Dyotheletismus an, Beweise, die in den Augen des Honorius gleichfalls nicht existirten. Auch gibt er eine kurze Geschichte der neuen Streitigkeiten und zeigt, wie die Neuerer sich oft selbst widersprechen ... Endlich heißt es: „Von den Irrthümern solcher Lehrer ist die Kirche mit dem Aufwand aller Kraft unter Gottes Beistand zu befreien, und alle Bischöfe, Priester, der ganze Klerus und die sämmtliche Laienschaft, Alles soll den wahrhaft orthodoxen Glauben, der gegründet ist auf den festen Fels dieser Kirche des Apostelfürsten Petrus — der durch seine Huld und seinen Schutz von allem Irrthum unbefleckt bleibenden — diesen echten Ausdruck der apostolischen Tradition — einmüthig Gott zu Ehren und dem Heil der Seel zu Liebe — mit uns bekennen und verkünden."

Und nun fragen wir: Bleibt Papst Agatho nicht ein redlicher Mann, wenn er also von der römischen Kirche spricht, obwohl er weiß, daß vorübergehend einmal ein in Irrthum gerathener Papst ihr vorstand, ein Papst, der seine Kirche so wenig in seine Irrlehre verwickelte, daß sie nach seinem Tod sofort einen Mann auf den heil. Stuhl erhob, der die Häresie verabscheute und in der That sie feierlich verwarf?[2] Anerkannte nicht die sechste allgemeine Synode in dem Schreiben, in welchem sie die

[1] Man vergleiche, was wir in der wissenschaftlichen Rechtfertigung der kirchlichen Sentenz beibringen werden.

[2] Diejenigen, welche eine solche Unterscheidung zwischen Papst und römischer Kirche in Sachen der Glaubenstreue für lächerlich halten, möchten wir ersuchen, das Decretum Gelasii nachzulesen. Ohne Zweifel eignet die passive Infallibilität in einer specifischen Weise der römischen Kirche, wie die active in einer specifischen Weise dem römischen Bischof. Man vergleiche die zweite Abtheilung unserer Schrift.

päpstliche Bestätigung nachsuchte, mit offener Beziehung auf den ihr mitgetheilten Brief Agatho's, die römische Kirche als die firma fidei petra, obwohl sie einige Sätze später Honorius unter denen aufführt, die sie als lapsos circa fidem ac peccatores mit dem Anathem belegt habe? Sagt nicht auch der Kaiser in dem Briefe, den er nach Beendigung des Concils an den Papst (Leo II.) sandte, daß Agatho von jenem Felsen herab gesprochen, auf den der Herr die Kirche gebaut und von dem er verheißen, daß die Pforten der Hölle, die häretische Hinterlist, niemals ihn überwinden werden, — derselbe Kaiser, der die Anathematisirung des Honorius bestätigt hatte und sie nun nach Rom notificirte und dem Papst gegenüber wiederholte?

Wir gehen aber weiter. Bleibt Agatho nicht ein redlicher Mann, wenn er von den apostolischen Oberhirten, seinen Vorgängern, rühmt, sie hätten ihre Brüder immer muthig bestärkt, obwohl er anerkennt, daß in der großen erlauchten Schaar einmal Einer dieß nicht gethan? Ja, bleibt er nicht ein redlicher Mann, wenn er, speciell von der monotheletischen Häresie sprechend, im Hinblick einerseits auf die Patriarchen Sergius, Pyrrhus, Paulus und Petrus, andererseits auf den Papst Severin, der dem Sergius, auf Johann IV., der dem Pyrrhus, auf Theodor und Martin, die dem Paulus, auf Eugen, der dem Petrus Widerpart geleistet, von seinen Vorgängern apostolischen Andenkens behauptet, daß sie niemals versäumt, jene Bischöfe von Constantinopel zu ermahnen und zu beschwören, von der Irrlehre zu lassen — bleibt Agatho nicht ein redlicher Mann, wenn er das sagt, obwohl ihm gerade in dieser Beziehung Eine betrübende Ausnahme bekannt ist? Wir antworten: ganz gewiß dann, wenn Agatho zugleich im Begriff steht, durch seine Bevollmächtigten die schmerzliche Pflicht zu erfüllen, den Einen, der diese Ausnahme bildet, in feierlichem Gericht der ganzen Welt zu nennen. Freilich scheint Agatho, wenn er von seinen Vorgängern sagt, daß sie die Patriarchen ermahnt, ut a pravi dogmatis haeretico errore saltem tacendo desisterent, damit auf Honorius zu deuten und auch ihm den Ruhm zu vindiciren, daß er der Häresie zu steuern gesucht. Aber, müssen wir fragen, darf sich denn ein Papst, wenn es um eine Häresie sich handelt, darauf einlassen, daß er erklärt, man solle darüber wenigstens

schweigen? Und wenn er es thut, ist dann der Fehler nicht größer, als das Verdienst? Ist es nicht möglich, daß hinter diesem Fehler die Zustimmung zu dem häretischen Dogma steckt? Bei Honorius war es so. Es ist aber nicht unredlich, wenn Agatho, hievon überzeugt, eines höchst relativen Verdienstes Erwähnung thut in einem Augenblick, wo er sich anschickt, durch die Instruction seiner Legaten von der dogmatischen Verirrung desselben schonungslos den Schleier zu lüften. Uns scheint, in Allem, was Agatho unmittelbar nach der rühmenden Erwähnung seiner Vorgänger über die monotheletische Frage auseinandersetzt, eine bewußte Beziehung auf Honorius zu liegen und Alles, was vorhergeht, den rührenden Schmerz einer Seele zu athmen, die entschlossen ist, um Gottes und des ewiges Heiles willen nicht zu schweigen, so schwer es ihr ankommt, zu reden.

Pennacchi führt zu Gunsten seiner Behauptung noch einen äußeren Grund an. Agatho redet nämlich in seinem Brief an den Kaiser ausdrücklich von seinen Legaten und den ihnen gegebenen Vollmachten.[1] „Er habe auf die Gelehrsamkeit dieser Männer kein großes Vertrauen. Bei Leuten, welche mitten unter den Barbaren leben und durch körperliche Arbeit ihren Unterhalt erwerben müssen, und zwar in großer Unsicherheit, könne man ja unmöglich umfassende Kenntnisse erwarten. Aber was die früheren Päpste und die fünf heiligen Synoden ausgesprochen, das werde von ihnen in Einfalt festgehalten. Er habe ihnen auch die Zeugnisse der Väter sammt deren Schriften mitgegeben, damit sie mit kaiserlicher Erlaubniß daraus nachweisen könnten, was die römische Kirche glaubt. . . . Licentiam proinde eis sive auctoritatem dedimus apud tranquillissimum vestrum imperium, dum jusserit ejus clementia, simpliciter satisfaciendi, in quantum eis dumtaxat injunctum est, ut nihil profecto praesumant augere, minuere vel mutare, sed traditionem hujus apostolicae sedis, ut a praecessoribus Apostolicis Pontificibus instituta est, sinceriter enarrare.“ Wir wollen nicht auf schon Gesagtes zurückkommen und gegen Pennacchi nicht noch einmal bemerken, daß diese Hinweisung auf die Tradition des apostolischen Stuhls und die Worte, in denen sie geschieht, keineswegs auf Agatho einen

[1] Vgl. Hefele, Concil-Geschichte, Bd. 3. S. 231.

sittlichen Flecken werfen, wenn er zugleich den Legaten die Vollmacht ertheilt hat, einen seiner Vorgänger als Häretiker zu verurtheilen. Halten wir uns nur an die Art und Weise, wie der Papst von den Gewalten spricht, mit denen er seine Gesandten ausgestattet. „Wir haben ihnen Erlaubniß und Vollmacht gegeben bei Eurer Kaiserlichen Majestät, — was diese gnädigst verlangt, ohne Weiteres zu bewilligen, insofern nur dieß ihnen auferlegt worden ist, daß sie Nichts sich unterfangen hinzu- oder hinwegzuthun oder zu ändern, sondern die Tradition dieses apostolischen Stuhles, so wie sie von den Vorgängern den apostolischen Oberpriestern festgestellt worden ist, in Aufrichtigkeit darlegen." Pennacchi scheint hierin den Beweis zu finden, daß Agatho seinen Gesandten lediglich bloß die Vollmacht gegeben, über den Glauben, nicht auch über Personen (z. B. die des Honorius) zu judiciren. Aber ganz offenbar waren die Legaten, wie der Papst hier selbst sagte, der Aufforderung des Kaisers gemäß [1] mit einer umfassenden Vollmacht ausgerüstet, — mit der Vollmacht, auf jedes Verlangen des Kaisers einzugehen und mit den Worten: in quantum eis dumtaxat injunctum est, ist nur die Linie bestimmt, die sie hiebei allerdings nicht überschreiten dürfen. Sie waren ermächtigt, zu Allem ihre Zustimmung zu geben, nur zu keiner Alteration der römischen Ueberlieferung.

Entwickeln wir nun aber die Gründe, die positiv gegen die Annahme Pennacchi's sprechen. Die Legaten haben, wie wir wissen, in ihrer Eigenschaft als Bevollmächtigte des Papstes die Verurtheilung des Honorius als eines Häretikers unterschrieben. Daß zwischen ihnen und Agatho, ehe sie zum Concil reisten, von Honorius die Rede war und daß ihnen ausdrücklich erlaubt oder ausdrücklich verboten wurde, in eine eventuelle Verurtheilung desselben einzuwilligen, versteht sich von selbst. Nehmen wir nun an, es sei ihnen verboten worden, wie kamen sie dazu, gegen den Befehl zu handeln?

Pennacchi macht ungefähr Folgendes geltend. Eine Opposition zu Gunsten des Honorius war aussichtslos. Vielleicht fühlten die Legaten sich nicht stark genug, den Einwänden zu begegnen, auf die sie von Seiten der schlauen Griechen sich gefaßt halten

[1] S. Hefele, Concil-Geschichte, Bd. 3. S. 226 f.

mußten, sobald sie es unternahmen, den Papst zu vertheidigen. Sie konnten besorgen, auf solche Weise der Sache des letzteren eher zu schaden als zu nützen. Wenn sie sich schweigend fügten, erlangten sie sicher zwei Vortheile. Die griechischen Patriarchen mußten dann jedenfalls auch verurtheilt werden, und gestrichen aus den Diptychen der Kirche konnten sie keinen Rechtgläubigen mehr in die Irre führen. Außerdem kam es zu conciliarischen Feststellungen bezüglich der Glaubenslehre, welche die Wiederherstellung der Orthodoxie im Morgenlande erhoffen ließen. Beides war in Frage gestellt, wenn die Legaten der Verdammung des Honorius sich widersetzten. Was aber diese Verdammung betrifft, so konnten sie ruhig berechnen, daß der heil. Stuhl, dem die Bestätigung der Concilsbeschlüsse zustand, schon die besten Mittel finden werde, die Sentenz, der sie in seinem Namen dem Scheine nach zustimmten, wieder hinfällig zu machen.

Wir glauben kaum, daß die Beleuchtung, in der hier die päpstlichen Legaten erscheinen, auf den Ruhm eines billigen oder auch nur besonnenen Urtheils Anspruch machen kann; doch wollen wir das nicht ausführen; es genügt Eines hervorzuheben. Das was Pennacchi vorbringt, macht es am Ende erklärlich, warum die Bevollmächtigten, wenn sie wirklich die Männer waren, wie uns angedeutet wird, ihrer Instruction entgegen, auf einer Freisprechung des Honorius nicht bestanden, mit nichten aber, warum sie auch keinen einzigen Versuch hiezu gemacht haben. Die Unterlassung selbst des leisesten Versuches wird um so unbegreiflicher, da alle geltend gemachten Momente mehr oder weniger schon in Rom, wo die Legaten den angeblichen Befehl empfingen, Honorius nicht verurtheilen zu lassen, ins Auge gefaßt werden mußten.

Wir haben indeß gegen Pennacchi noch einen äußern Grund anzuführen. 189 Jahre nach dem Concil von Constantinopel hatte Papst Hadrian II. sich gegen die Anmaßungen des Orients ausgesprochen. Quis unquam vestrum, sagt er in seiner Ansprache an die Väter des 8. Concils,[1] tale quid precor, audivit vel quis hujusmodi temeritatis saltem legendo immensitatem invenit? Siquidem Romanum Pontificem de omnium Ecclesiarum

[1] Vgl. Hefele, Concil-Geschichte, Bd. 4, S. 362. Bd. 3, S. 268, 275.

praesulibus judicasse legimus; de eo vero quemquam judicasse non legimus. Licet enim Honorio ab Orientalibus post mortem anathema dictum sit, sciendum tamen est, quia fuerat super haeresi accusatus, propter quam solam licitum est minoribus majorum suorum motibus resistendi vel pravos sensus libere respuendi; quamvis et ibi nec patriarcharum nec ceterorum Antistitum cuipiam de eo quamlibet fas fuerit proferendi sententiam, nisi ejusdem primae Sedis Pontificis consensus praecessisset auctoritas. Hadrian erklärt die Anathematisirung des Honorius für gerecht aus zwei Gründen. Den einen, den materiellen haben wir schon früher angeführt. Die Klage gegen den Papst lautete auf Häresie; den formellen Grund bildete der Umstand, daß der Concilssentenz die auctoritas der Zustimmung eines Oberpriesters eben desselben ersten Stuhles praecessit; d. h. der römische Stuhl hat vorher hiezu seinen Consens, seine Erlaubniß gegeben. Pennacchi macht sich die Sache außerordentlich schwer, beziehungsweise leicht,[1] indem er liest: nisi ejusdem primae Sedes Pontificis praecessisset auctoritas statt consensus auctoritas, und dieses dahin interpretirt, nach der Behauptung Hadrians sei in der Verdammung des Honorius als eines Häretikers ein Urtheilsspruch des apostolischen Stuhles vorausgegangen, habe irgend einer der römischen Päpste vor dem 6. Concil den Honorius förmlich verdammt. Davon sagt aber Hadrian keine Silbe und dieser eine Umstand wirft fast Alles, was Pennacchi in dieser Frage zusammengetragen, über den Haufen. Hadrian wußte so gut als irgend jemand, daß Honorius zuerst auf dem Constantinopolitanum als Häretiker verurtheilt worden ist; aber er gibt uns die wichtige Notiz, daß der heil. Stuhl, d. h. natürlich Agatho vorher hiezu die Concession ertheilt; und dieß hat der letztere selbstverständlich dadurch gethan, daß er seine Gesandten durch ihre Instruction in den Stand setzte, die Verurtheilung zuzulassen und hievon die Väter in der geeigneten Weise zu verständigen. Welche von den Einreden, die Pennacchi gesammelt, lassen sich gegen diese so bestimmte Aussage Hadrians ins Feld führen? Das Einzige was erwähnt werden kann, ist die Bemerkung, daß die Väter des

[1] A. a. O. S. 227.

Concils, wo sie auf Agatho sich stützen, lediglich auf sein Schreiben an den Kaiser und das correspondirende römische Synodalschreiben, die beide denselben zur Kenntniß gebracht worden waren, Bezug nehmen. Schließen sie aber damit aus, daß sie von den Intentionen des Papstes noch anderweitig unterrichtet worden? und ist es nicht begreiflich, daß sie diesen Punkt nicht ausdrücklich berühren, wenn die Legaten ihnen über den betreffenden Theil ihrer Instruction nur, wie es in der Natur der Sache lag, vertrauliche Mittheilung gemacht hatten? In ihrer Zuschrift an den Papst selbst sagt z. B. die Synode: anathematibus interfecimus, ex sententia per sacras vestras litteras de iis prius lata, videlicet Theodorum ... Sergium, Honorium, Cyrum ...“ Was spricht in diesen Worten gegen Hadrian? Lediglich Nichts. Im Gegentheil! Die römischen Schreiben fällen zwar auch über Honorius eine Sentenz, aber ohne ihn, wie die Andern, ausdrücklich zu nennen. Wenn die Väter gleichwohl ganz offen vor dem Papste aussprechen, daß sie auch mit der Anathematisirung des Honorius nur das römische Urtheil zum Vollzug glauben gebracht zu haben, so ist diese Sprache am verständlichsten, wenn man annimmt, daß sie über den Sinn und die Tragweite der römischen Schriftstücke im Namen Agatho's authentische Informationen empfangen hatten. — Und wie wäre es zu erklären, daß Hadrian jene Behauptung aufgestellt, wenn sie nicht thatsächlich begründet war? Ist es denkbar, daß er den Griechen gegenüber in dieser kritischen Zeit eine Versicherung wagte, die er nicht zu beweisen vermochte, und die, wenn sie unrichtig war, von den Morgenländern sofort als solche charakterisirt und zurückgewiesen werden konnte? — Ganz komisch läßt sich die Sache bei Pennacchi an. Ihm zufolge hat Hadrian den Satz aufgestellt: „Ein Papst hat vor dem Concil den Honorius förmlich mit dem Anathem belegt.“ Wie läßt sich denken, daß Hadrian dieß gesagt; obwohl es nicht wahr ist? „Er ließ sich täuschen eben durch das Schreiben der Synode an den Papst und die oben ausgehobenen Worte: anathematibus interfecimus ... Daraus folgerte er: „also hat ein Papst einmal den Honorius schon verurtheilt.“ Welcher Papst? natürlich Agatho. Es heißt ja in dem an diesen gerichteten Schriftstück: interfecimus ex sententia per sacras vestras litteras ... prius lata Theo-

dorum . . . Sergium, Honorium . . . Durch welche litterae? Es können nur die Schreiben an den Kaiser gemeint sein. — Entweder hat nun Hadrian dieselben angesehen oder nicht. Das Letztere behaupten, heißt ihm einen grenzenlosen Leichtsinn zutrauen, und das Erstere führt zu einer kaum geringeren Anklage. Hat Hadrian die betreffenden Dokumente nämlich angesehen, so mußte er finden, daß in ihnen eine förmliche Verurtheilung des Honorius nicht enthalten ist, daß die Concilsväter mit ihrer Behauptung im Unrecht sind oder anders verstanden werden müssen. In keinem Fall war es erlaubt, mit dem Dictum den Griechen entgegenzutreten: die Orientalen haben den Honorius zu verurtheilen nur wagen dürfen, weil vorher schon ein Papst ihn verurtheilt.

Fügen wir noch die eine Frage bei: ist es glaublich, daß man in Rom im 9. Jahrhundert nicht mehr völlig im Stande war, ohne daß man secundäre Quellen aufsuchte, zu constatiren, wie in der schwerwiegenden Angelegenheit des Honorius die päpstlichen Legaten sich gehalten und welches die ihnen mitgegebenen Vollmachten gewesen?

Unsere Broschüre meint bekanntlich, daß das Concil den Papst wahrscheinlich nur verurtheilt wegen Nachlässigkeit, nicht wegen Irrthums und dazu läßt sie Agatho die Zustimmung gegeben haben. Sie beruft sich hiefür auf die besprochenen Worte Hadrians und sagt: „Es ist die Erlaubniß des heil. Stuhles vorausgegangen.“ (S. 24.) Aber wenn der heil. Stuhl nur dieses erlaubte, warum haben die Legaten einer Verurtheilung zugestimmt, die gerade bei der Interpretation, welche die Broschüre derselben gibt, als eine ungemein harte erscheinen muß? Die Antwort lautet, wie folgt (S. 29): „Der Patriarch Paulus hatte den schon erwähnten Typus verfaßt . . . Darin wurde aus kaiserlicher Machtvollkommenheit in Beziehung auf die Lehre von Einem oder zwei Willen in Christus Stillschweigen geboten. Die äußerst schlimme Wirkung, die dieses Edict im ganzen Reich hervorbrachte, forderte gebieterisch eine neue Verurtheilung desselben durch das allgemeine Concil vom Jahre 681, nachdem die erste schon durch Martin I. auf dem Lateranconcil 649 erfolgt war. Dieses konnte aber nicht leicht geschehen, wenn man nicht auch Honorius, der, obgleich aus ganz verschiedenen Gründen gleiches

Stillschweigen gewünscht hatte, ebenfalls verdammte. Wir sehen nun gar keine Ursache, uns mit Herrn Dr. v. Hefele zu wundern, daß „selbst die anwesenden päpstlichen Legaten und Präsidenten dem gefällten Urtheil des Concils beistimmten, und durchaus keine Einwendungen gegen die materielle Richtigkeit dieses Ausspruches machten . . .“ Wir wollten dem Verfasser in Sachen des von ihm übermäßig günstig beurtheilten Typus absichtlich noch einmal das Wort geben, um ihm hier zu bemerken, daß der Typus nicht bloß nicht das Einzige ist, was Paulus verfaßt, sondern daß das Concil mit dem Typus sich überhaupt gar nicht beschäftigt hat. Wird es nun wohl gestattet sein, daß wir uns über ihn wundern? Was sind das für Concilsstudien, welche die Haltung der Legaten so frappant zu beleuchten vermocht! — Und hat der Verfasser gar nicht gesehen, daß wenn er die Stelle bei Hadrian von einer wirklich vorher ertheilten Erlaubniß versteht, in ihr dem ganzen Wortlaut zufolge das Factum ausgesprochen ist, daß der heil. Stuhl zur Anathematisirung des Honorius als eines Häretikers die Zustimmung ertheilt hat?

3.

Die Anathematisirung des Honorius als eines Häretikers hat auch die Sanction Leo's II., der dem noch vor Schluß des Concils verstorbenen Agatho auf dem päpstlichen Stuhle gefolgt war, erhalten.

Hören wir, wie dieser heil. Papst in seinem Schreiben an den Kaiser, das mit keiner Silbe davon redet, daß die Legaten ihre Vollmachten überschritten, das Concil bestätigt: „Die heilige allgemeine und große sechste Synode, welche Eure Huld nach dem Wink Gottes sorglich einberufen und nach dem von Gott übertragenen Amte geleitet, hat sich in Allem an die apostolische und von den bewährten Vätern verkündete Lehre gehalten; und weil dem rechtmäßigen Glauben, den auch der apostolische Stuhl des heil. Apostels Petrus ehrerbietig bekennt (veneranter suscepit), der vollständigste Ausdruck geworden, so stimmen auch wir und durch uns dieser ehrwürdige apostolische Stuhl einmüthig und einhellig dem, was von der Synode definirt worden ist, bei

und bestätigen es durch die Auctorität des heil. Petrus . . . Anathematizamus praeterea atque execramur omnes haereses, omnesque earum auctores atque fautores . . . Pariterque anathematizamus novi erroris inventores, id est Theodorum Pharanitanum Episcopum, Cyrum Alexandrinum, Sergium, Pyrrhum, Paulum, Petrum, Constantinopolitanae ecclesiae subversores magis quam praesules, nec non et Honorium, qui hanc apostolicam ecclesiam „non conatus est doctrina apostolicae traditionis puram tueri (illustrare), sed profana illa proditione maculari immaculatum permisit,“ [1] et [2] omnes, qui in suo errore defuncti sunt. Similiter anathematizamus et abominamur imitatores eorum et complices, qui dudum fuerunt vel nunc usque sunt, id est Macarium . . . . . cum sui erroris discipulo, immo magistro, Stephano; et cum eis Polychronium, novum, ut veredictum est, Simonem, ...; et qui similia eorum sapuerunt vel sapiunt, et qui unam videlicet voluntatem et unam operationem dicere praesumpserunt vel praesumunt in duabus naturis Domini nostri Jesu Christi, quos et sancta universalis supra memorata sexta synodus abdicavit.

Dieses ist das Dokument, auf das man die Behauptung gründet, Leo II. habe die Verurtheilung des Honorius als eines Häretikers cassirt!! Hören wir Pennacchi. Er deutet einmal darauf hin, daß Leo II., als er seine Bestätigung aussprach, offenbar das Schreiben der sechsten Synode im Auge gehabt, wie denn der Papst fast wörtlich sich an dasselbe anlehne. Das ist insofern nicht richtig, als Leo II. bekanntlich dem Kaiser gegenüber das Concil bestätigte. Die Zuschrift des letzteren lag ihm also zunächst vor. Im Uebrigen ist dieser Punkt von keiner großen Wichtigkeit. Diese Zuschrift wie das Schreiben der Synode schöpfen ihren Wortlaut, wo sie auf die Anathematisirungen kommen, der Hauptsache nach aus der Schlußansprache an den Kaiser und stimmen unter sich insbesondere darin miteinander

[1] Die gewöhnliche lateinische Uebersetzung des griechischen Textes lautet viel stärker, ist aber offenbar unrichtig.

[2] Pennacchi wird damit einverstanden sein, daß wir den sinnstörenden Punct nach permisit in ein Komma verwandelt haben. Vgl. a. a. O. S. 241. Noch kühner ist die Interpunction bei Ghilardi: Honorius Papa. Taurini S. 102. Er setzt gleichfalls einen Punct vor et und nach defuncti sunt ein Komma. Welche Künste!

überein, daß unter denen, über welche das Anathem verhängt wird, Theodor, Sergius und Honorius voranstehen. In der Schlußansprache selbst wird zuerst Theodor genannt; sofort Sergius, Paulus, Pyrrhus und Petrus, dann Cyrus, und Honorius schließt die Liste der Verstorbenen. Eine ähnliche Reihenfolge beobachtet das große Glaubensdekret, das zuerst von Theodor, dann von Sergius, Pyrrhus, Paulus, Petrus, den früheren Bischöfen von Constantinopel, dann von Honorius und schließlich von Cyrus spricht. In der Bestätigungsurkunde wählt Leo II., ein wenig abweichend von seiner nächsten Vorlage, der kaiserlichen Zuschrift, im Wesentlichen die Aufeinanderfolge der Schlußansprache, von der Pennacchi ganz überzeugt ist, daß sie Honorius als Häretiker verurtheilen wolle; er anathematisirt Theodor, Cyrus, Sergius, Pyrrhus, Paulus, Petrus, nec non et Honorium. Und damit hat er ihn aus der Zahl der eigentlichen Häretiker *gestrichen*!!

Aber geht das nicht wenigstens aus den Worten hervor, die Leo II. hinzufügt: Honorium, qui hanc apostolicam ecclesiam non conatus est doctrina apostolicae traditionis puram tueri (illustrare), sed profana illa proditione maculari immaculatam permisit? Wenn wir von Honorius gar Nichts wüßten, als was diese Stelle aussagt, so könnte man denken, es wolle in der That von ihm nur erzählt werden, daß er, obwohl selbst orthodox geblieben, es zugelassen habe, daß die unbefleckte Glaubenslehre oder wenn man lieber will, die unbefleckte römische Kirche durch verrätherische Neuerung befleckt werde. Man *könnte* so denken. Aber *müßten* wir so denken? *Zwingen* die Worte zu dieser Auslegung? Kann ich nicht auch annehmen, daß Leo II. den Honorius wirklich für einen Häretiker hielt und dennoch von ihm sprach, wie er gesprochen? Ist es nicht ganz natürlich, daß, wenn ein Papst von der dogmatischen Verirrung eines Vorgängers spricht, er nicht unterläßt, es zu betonen, wie schwer derselbe als der geborene Hüter des Glaubens und der Kirche sich dadurch versündigte, und war es nicht ganz nahe liegend, um im Anschluß an die kaiserliche Zuschrift (s. oben) auch vom päpstlichen Standpunkt aus die Verirrung des Honorius zu charakterisiren, ihn zu diesem Zweck hinter allen Patriarchen zu nennen? — Leo II. redet indessen von Honorius mit *bestimmter* Rück-

nicht auf das, was in Constantinopel rücksichtlich dieses Papstes geschehen war. Wer, der die Wahrheit liebt, kann leugnen, daß das Bestätigungsschreiben, wenn es hier eine Ausnahme machen und den Synodalspruch über Honorius für nichtig erklären wollte, nothwendig zu ganz andern Ausdrücken gegriffen hätte? Das ganze Schriftstück mußte eine andere Färbung und eine andere Structur erhalten, wenn es die Absicht Leo's war, bei seiner Bestätigung zugleich gegen einen Justizmord zu protestiren.

Aber hat Pennacchi die Urkunde überhaupt sich ernstlich angesehen? Wird denn Honorius nicht auch von Leo mit dem Anathem belegt? Kann aber ein Papst anathematisirt werden, außer wenn er vom Glauben abirrt? Und ist es denn nicht sonnenklar, daß in dem Satzglied: et omnes, qui in suo errore defuncti sunt, das omnes regiert wird von dem Anathematizamus (praeterea) und daß es die sämmtlichen voraus genannten und mit ihnen überhaupt alle verstorbenen Monotheleten zusammen fassen will? Ist es nicht sonnenklar, daß mit den Worten: Similiter anathematizamus nun ein neuer Satz beginnt, der von den lebenden [1] imitatores et complices der Verstorbenen handelt, und daß die Schlußworte: et qui similia eorum etc. sapuerunt vel sapiunt et qui unam videlicet voluntatem et unam operationem dicere praesumpserunt vel praesumunt in duabus naturis Domini nostri Jesu Christi... die Häresie dieser imitatores et complices sowohl, als derjenigen schildern, die ihnen im Tode vorangegangen und denen sie im Irrthum nachgefolgt? Sagt also Leo II. nicht auf das Unzweideutigste, daß Honorius in suo errore defunctus est und wird dieser error nicht Wort für Wort, wie es das Concil gethan, charakterisirt? Das hat Baronius ehrlich anerkannt, und eben dieses, daß die päpstliche Bestätigungs-

[1] Es ist wahrscheinlich, daß mit dem Relativsatz: qui dudum fuerunt vel nunc usque eunt, sapuerunt vel sapiunt einunddieselben Leute gemeint sind, und daß Leo hier von langjährigen oder noch nicht bekehrten Monotheleten sprechen will; ein solcher war eben Makarius, an dessen Sinnesänderung der Papst bis jetzt umsonst gearbeitet hatte, ohne, wie es scheint, in dieser Beziehung jeder Hoffnung zu entsagen. Sollte Leo unter denen, die dudum fuerunt, sapuerunt auch bereits Abgeschiedene verstehen, so würde er zuerst von den verstorbenen Häuptern des Monothelitismus, dann von deren Nachfolgern, den todten und den lebenden reden.

urkunde von Honorius sagt, er sei in seiner Irrlehre gestorben, war für ihn mit ein Grund, — freilich vorgeblich — ihre Aechtheit zu bestreiten. Ganz das Gleiche ist zu sagen über die Briefe, welche Leo II. an die Bischöfe Spaniens und an den König Erwig von Spanien geschickt hat, um in diesem Land die Beschlüsse von Constantinopel zur Geltung zu bringen. An die ersteren schreibt er: Qui vero adversum apostolicae traditionis puritatem perduelliones exstiterunt, abeuntes quidem aeterna condemnatione mulctati sunt, id est: Theodorus Pharanitanus, Cyrus Alexandrinus, Sergius, Pyrrhus, Petrus Constantinopolitani, cum Honorio, qui flammam haeretici dogmatis non, ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem extinxit sed negligendo confovit. In seinem Briefe an den König aber äußert sich Leo II. dahin: Omnes haereticae assertionis auctores, venerando censente concilio, condemnati, de catholicae ecclesiae adunatione projecti sunt: id est Theodorus Pharanitanus episcopus, Cyrus Alexandrinus, Sergius, Paulus, Pyrrhus et Petrus, quondam Constantinopolitani praesules et una cum eis Honorius Romanus, qui immaculatam apostolicae regulam, quam a praedessoribus suis accepit, maculari consensit. Diese Stellen beweisen nicht mehr und nicht minder als die correspondirende in der Bestätigungsurkunde. Auch sie erwähnen zudem des Anathems als eines mit Recht über den Papst verhängten und das Schreiben an König Erwig lautet da, wo es von dem Anathema spricht, näherhin so: Omnes haereticae assertionis auctores... (nun kommen die bereits citirten Worte); sed et Macarius Antiochenus cum Stephano ejus discipulo.... et Polychronio.... et omnes hi cum Ario, Apollinario, Nestorio, Eytychetc, Severo, Theodosio, Themistio [1] in deitate atque humanitate Domini nostri Jesu unam voluntatem unamque operationem praedicantes, doctrinam haereticam impudenter defendere conabantur:.... Quos omnes cum suis erroribus divina censura de sancta sua projicit ecclesia. Man kann nicht deutlicher sagen, als es hier geschieht, daß auch Honorius in seinen Briefen —

[1] Man vergleiche darüber, was wir in der wissenschaftlichen Erörterung erwähnen.

nur um sie kann es sich handeln — Einen Willen und Eine Wirksamkeit in Christo im Sinne der Häretiker ausgesprochen habe.

Bis ins 11. Jahrhundert beschworen alle Päpste bei ihrem Amtsantritt die Anerkennung insbesondere auch des sechsten allgemeinen Concils mit den Worten: Auctores vero novi haeretici dogmatis Sergium, Pyrrhum, Paulum et Petrum Constantinopolitanos damnamus, una cum Honorio, qui pravis eorum assertionibus fomentum impendit. Der Sinn dieses letztern Ausdrucks erhellt aus der Stelle in dem Briefe von Leo II., welcher er entlehnt ist und aus dem, was wir über dieselbe gesagt. Erinnern wir nur an das Eine, daß diesen Sinn jeder Papst zur Genüge schon dadurch beleuchtete, daß, indem er jenen Eid schwur, er das Anathem über einen ehemaligen Träger der höchsten kirchlichen Gewalt erneuerte. Bis in das 16. Jahrhundert beteten alle zum Brevier Verpflichteten, alle Priester, alle Bischöfe, jeder Papst je am 28. Juni, am Vorabend des Festes der Apostelfürsten, indem sie die Lectionen der zweiten Nocturn lasen: Probavit Leo II. acta sextae Synodi, quae Constantinopoli celebrata est, praesidentibus Legatis Apostolicae Sedis, praesente quoque Constantino Imperatore, duobus Patriarchis, Constantinopolitano et Antiocheno, ac centum septuaginta Episcopis, quam et in Latinum transtulit. In eo concilio condemnati sunt Sergius, Cyrus, Honorius etc. unam tantummodo voluntatem et operationem in Christo praedicantes.

Die Regensburger Broschüre weiß es gewiß, S. 31, daß Papst Leo die Verdammung des Honorius nur insofern bestätigt hat, als dadurch seine Nachlässigkeit, sein Nichteinschreiten verurtheilt wird. Ihre Beweisführung ist die übliche. Auch hier hat der Verfasser kein Auge für das, was ein über einen Papst verhängtes Anathem bedeutet. Die Stellen aus den drei Schreiben Leo's II. documentiren ihm mit Stringenz, daß dieser Papst den Honorius nur der Fahrlässigkeit bezüchtigt. Was Leo II. von dem error des Honorius und der praedicatio unius voluntatis et unius operationis bemerkt, hat er nicht gelesen: die alte Eidesformel der Päpste wird in seinen Händen ein Argument für die Orthodoxie des Honorius: „Denn in ihr beschwört der Papst, alle seine Vorgänger haben unentweglich den rechten

Glauben bewahrt und vertheidigt, folglich auch Honorius.“ Nun, wenn Honorius den rechten Glauben unentweglich bewahrt und vertheidigt hat, dann wird der Verfasser auf eine Straffentenz denken müssen, die — um von dem Concil ganz zu schweigen — über Leo II. und seinen Satz: immaculatam apostolicae traditionis regulam maculari consensit, sowie über alle Päpste noch nachträglich zu verhängen ist, welche Honorius verdammt, qui pravis haereticorum assertionibus fomentum impendit. Denn daß mit diesen wie mit jenen Worten der Papst wenigstens beschuldigt werde, den Glauben nicht „unentweglich vertheidigt“ zu haben, ist ja auch die Auffassung der Broschüre. Eine Straffentenz über Leo II. hat in einem gewissen Sinn bereits Pennacchi [1] ausgesprochen. Er, der die Ehre des heiligen Agatho so energisch verficht, nimmt keinen Anstand, von dem heiligen Leo zu sagen: „Damals mußte die Wahl der römischen Oberhirten von dem griechischen Kaiser genehmigt werden. Was bezüglich der Verdammung des Honorius zwischen Leo II. und dem Kaiser vor sich gegangen, wissen wir nicht; aber nur durch Gewalt und Noth gezwungen (das ist meine Vermuthung; aber man halte sie für ein historisches Factum!) hat Leo gegen die Ansicht aller seiner Vorgänger Honorius verdammt.“ — Dieser Behauptung fehlt es an jedem geschichtlichen Anhaltspunkt. Ihr widerspricht alles, was wir von der Person des Kaisers und des Papstes wissen; sie wird widerlegt durch die einzige Thatsache, daß Leo in Spanien, wohin kein griechischer Einfluß reichte, die Anerkennung der sechsten Synode und damit die Verurtheilung seines Vorgängers mit dem größten Eifer betrieb.

Was aber die Stelle in dem Liber diurnus betrifft, auf welche unsere Broschüre anspielt, S. 35, so lautet dieselbe: Fidem Christi... Apostolici nostri praedecessores immutabiliter servaverunt ac defenderunt. Wenn man diese Worte nicht unnöthig preßt, so widerstreiten sie der Thatsache, daß Honorius in die Irrlehre verfallen, so wenig als die ganz ähnlichen in dem Briefe des heil. Agatho an den Kaiser. Und gerade die Anathematisirung des Honorius, welche das Schwurformular vorschrieb, begrenzte jenen allgemein gehaltenen Satz. Uebrigens hatte unser

[1] A. a. O. S. 287.

Verfasser kein Recht, zu übersetzen: alle Vorgänger. Der lateinische Text hat das omnes nicht. Wie kommt es doch, daß er dieses Wörtchen so seltsam verliert und so seltsam findet?

II. Wissenschaftliche Rechtfertigung der kirchlichen Sentenz.

Die Väter von Constantinopel haben erklärt, daß Honorius in seinen Briefen an Sergius die monotheletische Irrlehre ausgesprochen. Die päpstlichen Bevollmächtigten haben ihre Zustimmung diesem Erkenntniß ertheilt und Leo II. dasselbe sanctionirt.

Es kann demgemäß keinem Zweifel unterliegen, daß wir es hier wirklich mit der Sentenz eines ökumenischen Concils zu thun haben. Wie der Katholik sich zu derselben stellen muß, kann keinen Augenblick fraglich sein. Versuchen wir nun aber auch, den Spruch des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes wissenschaftlich zu rechtfertigen und die Behauptung derer zu beleuchten, welche keinen Anstand nehmen, zu sagen, daß Honorius in seinen Briefen keinen Glaubensirrthum gelehrt.

Dabei möge es uns erlaubt sein, etwas weiter auszuholen.

Die erste fast noch ungestörte Entwicklung der Häresie des Sergius (seit 610 Patriarch von Constantinopel) fällt in die Zeit von 617, wo sie sich allmählig an das Tageslicht zu wagen begann, bis zu dem bemerkenswerthen Sieg, den dieselbe in der von dem Patriarchen Cyrus von Alexandrien mit einer großen Fraction der Monophysiten im Jahr 633 abgeschlossenen Union davontrug. Die Wiedergewinnung der Monophysiten, deren Verurtheilung, wie bekannt, auf dem vierten allgemeinen Concil von Chalcedon 451 erfolgt war, bildete seit Langem den Gegenstand der eifrigsten Bemühungen der kaiserlichen Theologen und des theologisirenden Kaiserthums von Constantinopel. Interessen des Reiches wie der Religion ließen dieselbe außerordentlich wünschenswerth erscheinen. Die fünfte ökumenische Synode von Constantinopel im Jahr 553 war wesentlich dem Zwecke gewidmet, die Monophysiten mit dem Chalcedonense auszusöhnen, gegen welches sie die Klage erhoben, daß dasselbe den Beschlüssen des dritten allgemeinen Concils von Ephesus (a. 431) gegen ihre

Todfeinde, die Nestorianer, Abbruch thue. Die Hoffnungen aber, welche man auf die fünfte ökumenische Synode gesetzt, erwiesen sich als trügerische, und nun machte Sergius mehr als sechzig Jahre später einen neuen Versuch.

Dabei ging er im Allgemeinen von dem orthodoxen Standpunkt aus, wie ihn das Ephesinum und das Chalcedonense festgestellt, d. h. er bekannte in Christo Eine Person, die des Logos, und zwei Naturen, eine göttliche und menschliche (Leib und Geistesseele), unvermischt und ungetrennt. Von diesem Standpunkt aus durfte und mußte er sagen: die in Christo alle Thätigkeiten, die göttlichen und menschlichen Thätigkeiten, wirkende Person ist immer nur Eine, die des Menschgewordenen Logos, und es war an sich durchaus orthodox, sich dahin auszudrücken: Ein und derselbe Christus, Ein und derselbe Logos wirkt das Göttliche und Menschliche.

Die dogmatischen Verhandlungen der beiden vorausgegangenen Jahrhunderte hatten, wenn auch damals noch andere fundamentalere Fragen die eigentliche Tagesordnung bildeten, doch auch über diesen Punkt inhaltsreiche Andeutungen gegeben. Nestorius nahm, da er nicht bloß zwei Naturen, sondern überdieß zwei Personen statuirte, auch zwei Wirkende in Christus an und gewann eine Einheit in dem Gottmenschen unter Anderem nur dadurch, daß er diese Wirkenden einander nicht gleichstellte, sondern den wirkenden Menschen in Christus als Instrument des wirkenden Logos auffaßte, als das Werkzeug, dessen dieser sich bediente.[1] Gegen diese nestorianische Auffassung kehrte sich direkt die kirchliche Lehre von der communicatio idiomatum. Daß Gott, daß der Sohn Gottes gelitten habe, das war ein Satz, der von den Häretikern unzähligemal angegriffen und von den Orthodoxen — Cyrill von Alexandrien an der Spitze — unerschütterlich aufrecht gehalten wurde. Der vierte der berühmten Anathematismen[2] dieses großen Kirchenlehrers verdammt überhaupt den, der die Ausdrücke, die in Betreff Christi gebraucht werden (also natürlich insbesondere die von ihm ausgesagten Thätigkeiten) ... die einen dem Menschen, getrennt von dem göttlichen Logos, zuschreibt ..."

[1] Bellarmin de Incarn. L. III. c. V.
[2] S. Hefele, Concil-Geschichte, Bd. 2. S. 155.

Aber warum sagt man: Gott hat gelitten? und warum ist es häretisch, diese Ausdrucksweise anzufeinden? Deßhalb, weil der Logos der persönliche Träger auch aller menschlichen Thätigkeiten (in dem weitesten Sinn dieses Wortes) ist. Andererseits war man weit entfernt zu leugnen, „daß diese Thätigkeiten als gewirkt zunächst von der menschlichen Natur anzusehen sind und wie die göttlichen der göttlichen Natur, so die menschlichen der menschlichen Natur zugeschrieben werden müssen.“ Gerade das Symbolum, auf das man sich nach dem Ephesinum unter wesentlicher Mitwirkung Cyrills in der Kirche verständigte (a. 433), das sogenannte Unionssymbolum, schließt mit den Worten: „Was die evangelischen und apostolischen Aussprüche über Christus betrifft, so wissen wir, daß die Theologen die einen, als auf die eine Person gehend, auf beide Naturen gemeinsam anwenden, die andern aber, als auf die zwei Naturen sich beziehend, trennen; die gottziemenden Ausdrücke weisen sie dann der Gottheit, die Ausdrücke der Erniedrigung aber der Menschheit zu.“ Das gefiel freilich denjenigen nicht, welche in ihrem Gegensatz zu den Nestorianern schon damals dem andern Extreme, dem Monophysitismus huldigten. Acacius von Melitene z. B. beschwor den Cyrill, indem er sich lobend über die Verurtheilung des Nestorius aussprach, doch auch über diejenigen das Anathem zu verhängen, welche behaupten, nach der Einigung der Naturen in Christo bleiben noch zwei Naturen und jede derselben habe ihre eigene Wirksamkeit oder Thätigkeit.[1] Cyrill ließ sich aber nicht irre machen und wies schlagend nach, daß das Dogma nur verlange, auch die Ausdrücke (die Thätigkeiten), welche von der Menschheit ausgesagt werden, dem Logos als der Einen Person in Christus zuzuschreiben. Die berühmte epistola dogmatica, welche Leo d. Gr. in der bald offen ausbrechenden monophysitischen Verwicklung an Flavian von Constantinopel richtete, führt diesen Lehrpunkt noch weiter aus. Jede der beiden Naturen, schreibt der Papst, bewahrt ihre Eigenthümlichkeiten unversehrt. „Tenet sine defectu proprietatem suam utraque natura.“ Am Wichtigsten ist aber, was er weiter unten sagt: „Agit utraque forma (= natura) cum alterius communione quod proprium est; Verbo scilicet ope-

[1] Hefele, Concil-Geschichte, Bd. 2. S. 254 ff.

rante quod Verbi est, et carne exequente, quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis.“ Mit dieser klassischen Stelle beschäftigte sich das Chalcedonense und erklärte dieselbe für übereinstimmend mit der Lehrdarstellung Cyrills und in keiner Weise anfechtbar. Das fünfte allgemeine Concil, darauf bedacht, den Monophysiten jeden Vorwand der Klage zu nehmen, wandte sich noch einmal gegen den Nestorianismus und sprach in seinem dritten Anathematismus aus: „Wenn Jemand sagt, ein Anderer sei der Logos Gottes, der Wunder wirkt, und ein Anderer sei Christus, der gelitten hat . . . und die Wunder und die Leiden, die er freiwillig im Fleisch erduldete, gehören nicht Einem und Demselben an, der sei Anathema.“ Das war aber auch Alles, was man ohne Verletzung des Dogmas sagen konnte. Den Monophysiten freilich genügte es nicht. — Sergius nun nahm den fallen gelassenen Faden wieder auf. Dem Satze: „die göttlichen und menschlichen Thätigkeiten in Christo gehören Einem und demselben an, es ist der Eine und selbe Logos, der das Göttliche und Menschliche wirkt,“ gab er eine scheinbar leise, aber in Wahrheit ganz wesentliche Wendung; er statuirte, um mit den Ausdrücken der Schule zu reden: der Logos ist nicht bloß das principium quod auch der menschlichen Thätigkeiten des Erlösers; er ist außerdem ihr principium activum et elicitivum quo, insofern die menschliche Natur des Herrn zwar alle menschlichen Fähigkeiten in sich vereinigt, diese Fähigkeiten aber nicht durch sie selbst, sondern lediglich durch den Logos bethätigt werden. Damit haben wir den Grundgedanken des Patriarchen ausgesprochen. Erinnern wir noch daran, daß Sergius hiebei alle menschlichen Thätigkeiten des Erlösers im Auge hatte, die körperlichen und seelischen, die intellectuellen und ethischen, ja sogar nicht einmal nur die Thätigkeiten im strengen Sinn des Wortes, sondern auch jene, in welchen seine menschliche Natur sich wesentlich leidend verhielt. Das ganze menschliche Leben des Herrn dachte sich Sergius in dem genannten Sinn gewirkt vom Logos.

Indeß hat Sergius den Grundgedanken seiner Theorie nirgends — sei es nun in diesen oder jenen Ausdrücken — eigentlich formulirt. Wenn er freilich nackt und kahl von „dem Einen Logos und Sohn Gottes“ sprach, „der Alles wirkt, das Göttliche und Menschliche,“ so konnte ein geübtes Ohr schon hieran — von

allem Andern abgesehen — wohl erkennen, wie diese Auslassungen jede Erläuterung im Sinn des Chalcedonense sorgfältig vermeiden, und was sie damit im Grund sagen wollen. Aber für Alle verständlich hat Sergius seinen Grundgedanken mittelbar dadurch gemacht, daß er aus ihm eine Consequenz zog, in welcher derselbe sich mit aller Klarheit spiegelt. Wenn der Logos auch als das principium activum et elicitivum quo die menschlichen Thätigkeiten wirkt, so kann er das nicht als Person — die Person ist in keinem Sinn das principium quo der Thätigkeiten — sondern nur vermöge seiner göttlichen Natur thun. Da nun aber die Gottheit des Logos als principium quo einmal alle göttlichen Thätigkeiten schlechthin, und dann auch alle menschlichen insofern wirkt, als sie der menschlichen Natur hiebei sich nur als eines Inbegriffs von Fähigkeiten bedient, so gibt es demnach trotz der Zweiheit der Naturen nur eine einzige Energie, nur eine einzige Wirksamkeit, nämlich die, welche der göttlichen Natur des Logos eigen ist. *Μία ἐνέργεια*, das war das Schlagwort, nach dem Sergius griff. Eine glückliche Wahl! Was konnte populärer lauten, als: „zwei Naturen, aber nur Eine Person und nur Eine Energie.“ Wie angenehm mußte diese Botschaft den Monophysitenklingen, welche, wie sie nur Eine Natur annahmen, so consequenterweise auch nur Eine Energie zulassen konnten! Daß sie wirklich diese Consequenz ausdrücklich zogen, hat uns das Beispiel von Acacius gezeigt. Im sechsten Jahrhundert aber sind es z. B. Themistius und Severus, welche vor dem fünften allgemeinen Concil speciell für die Eine Energie kämpften,[1] und es ist durchaus wahrscheinlich, daß dieser Terminus auch noch im folgenden Jahrhundert ein Element des monophysitischen Glaubensbewußtseins bildete, wie nicht minder, daß Sergius vor seinem Auftreten hievon sichere Fühlung hatte. Gegenüber von den Orthodoxen aber konnte man für den Ausdruck auf keinen Geringern als auf Cyrill und Pseudodyonisius sich berufen, wenn freilich der Ausdruck bei diesen Männern einen ganz andern Sinn hatte, und Sergius mit seiner *μία ἐνέργεια* und dem ganzen Gedanken, der in ihr sich reflektirte, entschieden über die Grenzen der Rechtgläubigkeit hinausging.

[1] S. Hefele, Concil-Geschichte, Bd. 3. S. 196.

Noch etwas Anderes aber kam dem Patriarchen zu Statten. So wenig das Dogma etwas davon weiß, daß der Logos nach seiner göttlichen Natur in irgend welchem Sinn das principium quo der menschlichen Handlungen ist, so unterliegt es doch ebensowenig einem Zweifel, daß die Gottheit des Logos die Menschheit in allen ihren Thätigkeiten regierte; was der Herr menschlich gethan und gelitten, das hat er gethan und gelitten, so wie die Gottheit des Logos dieß nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich zuließ. „Die Gottheit gewährte der Menschheit zu wirken und zu leiden.“[1] Wie leicht war es, die beiden wenn auch reell noch so verschiedenen Dinge mit einander zu verwechseln und zu vermischen!

Es war vermuthlich im Jahre 617,[2] als Sergius an den Bischof Theodor von Pharan in Arabien eine angebliche Schrift des ehemaligen Patriarchen Mennas von Constantinopel, in welcher die Lehre von Einer Energie und Einem Willen in Christo enthalten war, zusandte und ihn um seine Ansicht über diese Lehre bat. Theodor antwortete zustimmend, beschränkte sich übrigens, wie es scheint, darauf, die Zulaßbarkeit der Einen Energie, über die Sergius auch sicher ausschließlich seine Meinung eingeholt, auszusprechen. Stellen, die aus den Schriften Theodors auf dem sechsten allgemeinen Concil zur Verlesung kamen, sprechen den Gedanken aus: „Gottheit und Menschheit in Christus hatten nur Eine und zwar die göttliche Energie. Alles, was Christus that und sprach, daß er hungerte, dürstete, das ging von der Gottheit aus und geschah unter der Vermittlung der vernünftigen menschlichen Seele, durch die Dienste des Körpers. Der Logos ist der opifex der operatio, die menschliche Natur ist nur Organ.“ Etwa im Jahr 618 wandte sich Sergius an eine monophysitische Größe, an Georg, genannt Arsas, und verlangte, er solle ihm Beweisstellen über die Eine Energie senden; denn er wolle dadurch die Monophysiten mit der Kirche vereinigen. Am meisten aber beeilte sich wohl der Patriarch, seine Theorie und die auf sie gegründeten Hoffnungen dem Kaiser Heraklius vorzutragen. Dieser unterhandelte auch in Gemeinschaft mit Sergius schon im Jahr 622 in Armenien und zwar zu Garin wegen Uni-

[1] So Sophronius. Vgl. Hefele, Concil-Geschichte, Bd. 3. S. 143.
[2] Vgl. über das Folgende Hefele, Concil-Geschichte, Bd. 3. S. 112 ff.

rung der Monophysiten auf Grund der „Einen Energie.“ Daß dem monophysitischen Patriarchen von Armenien selbst und der ganzen dorthin berufenen Synode diese Concession geboten wurde, ist nicht gewiß, aber durchaus wahrscheinlich. Ganz sicher ist, daß Heraklius und Sergius in Garin mit Paul, dem Oberhaupt der Monophysiten in Cypern, auf dieser Basis Verhandlungen pflogen. Während aber der monophysitische Patriarch in die kirchliche Gemeinschaft zurücktrat, reiste Paul wieder ab, ohne der Union sich angeschlossen zu haben. Nun erhielt der orthodoxe Erzbischof von Cypern vom Kaiser ein Dekret, welches untersagte, nach der Einigung der zwei Naturen von zwei Energien unseres Herrn Jesu Christi zu sprechen, und welches die Aufforderung enthielt, durch Anwendung der Formel *μία ἐνέργεια* die Durchführung der Union auf ganz Cypern zu bewirken. Dem mittlerweile nach Constantinopel zurückgekehrten Sergius theilte der Kaiser dieses Dekret mit und der Patriarch billigte selbstverständlich dessen Inhalt. Vielleicht ist Paul von Cypern identisch mit Paul dem Einäugigen, dessen Maximus in seiner Disputation erwähnt. Dann hätte Sergius, ehe der Kaiser jenes Dekret erließ, noch einen schriftlichen Versuch gemacht, durch Zusendung des angeblichen Briefes von Mennas und der von Seite Theodors eingelaufenen Antwort den Monophysitenhäuptling für die Union zu stimmen. — Im Jahre 626 hatte Heraklius in Kolchis eine Unterredung mit dem dortigen Metropoliten Cyrus von Phasis. Hiebei theilte er ihm auch das Dekret mit, welches er an den Erzbischof Arkadius gesandt. Cyrus fand die orthodoxe Lehre darin richtig auseinander gesetzt; aber gegen die „Eine Energie“ berief er sich mit vollstem Recht auf die epistola dogmatica des Papstes Leo. Der Kaiser zeigte ihm darauf das zustimmende Schreiben des Patriarchen von Constantinopel und befahl ihm vorderhand zu schweigen, dagegen Sergius um weitere Belehrung darüber zu bitten, daß man nach der *ἕνωσις* beider Naturen nur *μίαν ἡγουμενεκὴν ἐνέργειαν* annehmen dürfe. Gehorsam dem kaiserlichen Befehl wandte sich der Erzbischof von Phasis an Sergius, und hierauf richtete dieser ein Schreiben an den Fragesteller, das, wie wir wissen, in der dreizehnten Sitzung des sechsten allgemeinen Concils verlesen und geprüft wurde und darum auch eine genauere Charakteristik hier verdient. Sergius sagt: „Du hast

uns gefragt, ob man zwei Energien oder Eine Energie in dem Herrn verkünden müsse. Darauf wollen wir einfach und kurz erwiedern und mittheilen, was wir wissen. Wir behaupten also, daß auf den heiligen großen und allgemeinen Concilien über diesen Punkt keine Verhandlung gepflogen worden ist und man keinerlei Definition auffinden kann, welche von einem der orthodoxen Concilien über diese Frage gegeben worden wäre. Dagegen wissen wir, daß einige von den angesehenen Vätern und vorzüglich der heil. Cyrill von Alexandrien in mehreren Schriften von Einer belebenden Energie Christi unseres wahren Gottes gesprochen (*μία ζωοποιὸς ἐνέργεια Χριστοῦ*). Auch Mennas von Constantinopel hat eine Schrift an Papst Vigilius verfaßt, worin er auf gleiche Weise Einen Willen und Eine Energie des großen Gottes unseres Heilandes Jesus Christus (*ἓν τὸ τοῦ Χριστοῦ θέλημα καὶ μίαν ζωοποιὸν ἐνέργειαν Χριστοῦ*) lehrte. Eine Abschrift dieses Logos von Mennas lege ich Euch bei und schließe demselben verschiedene patristische Aussprüche über diesen Gegenstand an. Was aber den Brief des heiligsten Leo und die Stelle betrifft: Agit utraque natura, so hat von den vielen Bekämpfern der Monophysiten, welche sich auf seinen Brief — diese gemeinsame Säule der Orthodoxie — beriefen, kein einziger die Lehre von zwei Energien darin gefunden .... Ueberhaupt hat keiner der gotterleuchteten Väter bis jetzt von zwei Energien gesprochen, und es ist durchaus nothwendig, den Lehren der Väter nicht nur dem Sinne nach zu folgen, sondern auch ganz die gleichen Worte wie sie zu gebrauchen und durchaus Nichts zu ändern." — Im Jahr 630 oder 631 erhob Heraklius den Erzbischof von Phasis, bei dem er einst sicher nicht ohne Absicht sondirt und der mittlerweile wohl als gewonnen sich erwiesen hatte, zum Patriarchen von Alexandrien. Seine erste That war die bereits namhaft gemachte Union. Sie kam auf Grund einer Urkunde zu Stand, die unter Anderem insbesondere den Satz enthielt: Ein und derselbe Christus und Sohn wirkt sowohl das Gottgemäße als das Menschliche durch Eine gottmenschliche Wirksamkeit (*μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ*). Auf beiden Seiten faßte man diesen dem Pseudodionysius entlehnten Ausdruck dahin, daß in Christo eine physisch einzige Wirksamkeit sei, die der Gottheit, in welcher die der menschlichen Natur auf- und untergegangen. So in der

That stellte sich Sergius und seine Partei die Sache vor. Die Menschheit Jesu Christi entbehrte der eigenen Energie nur, weil diese letztere von der göttlichen verschlungen worden. Was die Monophysiten von beiden Naturen sagten, acceptirte Sergius wenigstens von den beiden Energien.

Jubelnd theilte Cyrus die Nachricht von dem ersten größeren Erfolg der *μία ἐνέργεια* dem Kaiser, jubelnd dem Patriarchen von Constantinopel mit. An den letztern schreibt er, daß das vollbrachte Werk sein (des Sergius) Werk sei; denn die Union verdanke man nächst der Gnade Gottes der Lehre, die ihm der Kaiser und Sergius mitgetheilt haben. — In seiner Antwort lobt Sergius den Alexandriner höchlich und gibt dabei den Sinn des 7. Kapitels der Unionsurkunde mit den Worten: „Einer und derselbe Christus wirkt das Gottgemäße und das Menschliche durch Eine Energie; denn jede göttliche und menschliche Energie geht von dem Einen und selben fleischgewordenen Logos aus."

Mit dem Auftreten des frommen und gelehrten Mönchs Sophronius beginnt der zweite Abschnitt in der Geschichte der Häresie, die Zeit ihres stufenweisen — freilich nur scheinbaren Zurückweichens vor der orthodoxen Lehre. Die Scheinconcessionen vollzogen sich in der Ekthesis, die schon fünf Jahre nach der alexandrinischen Union, also 638, und dann in dem Typus, der nach weiteren zehn Jahren 648 in Constantinopel erlassen wurde.

In die Ereignisse, welche der Ekthesis vorangingen, ist die verhängnißvolle Thätigkeit des Papstes Honorius verflochten.

Sophronius, der eben damals, als die Union in Alexandrien zu Stande kam, dort anwesend war, erklärte sich bei Cyrus auf das Entschiedenste gegen die Eine Energie; er fiel dem Patriarchen zu Füßen und beschwor ihn unter Thränen, den Artikel, in welchem die Eine Energie ausgesprochen wird, nicht vom Ambo verkünden zu lassen. Von Cyrus nach Constantinopel gewiesen, gab er hier dieselbe Erklärung ab und verlangte, daß der Satz von Einer Energie wieder aus der Unionsurkunde entfernt werde und man durchaus zwei Energien Christi lehre. Allem nach gerieth Sergius in großes Gedränge und er erkannte, daß es jetzt gelte, in etwas einzulenken. Die Frage, die er sich stellte, war nur die: wie kann ich meine Theorie und die auf dieselbe gegründeten Unionsbestrebungen, — die bereits mit Er-

folg gekrönten, sowie ihre Weiterentwicklung in der Zukunft — wirksam schützen und doch das Gewitter beschwören, das sich zusammengezogen? Sergius versuchte es, indem er sich alle Mühe gab, die Discussion über Eine oder zwei Energien zu unterdrücken. In diesem Sinne schrieb er „erwägend, daß Streitigkeiten und aus dieser Häresien entstehen könnten," an Cyrus, und forderte ihn auf, nach bewirkter Union Niemanden mehr zu gestatten, Eine oder zwei Energien zu behaupten, sondern man solle, wie die heiligen und ökumenischen Synoden es überliefert, bekennen, daß Ein und derselbe eingeborene Sohn, unser Herr Jesus Christus, sowohl das Göttliche als das Menschliche wirke, und daß alle gottgemäße und menschengemäße Energie von dem Einen und selben fleischgewordenen Logos ungeschieden ausgehe und auf einen und denselben sich zurückbeziehe." Dem Kaiser, der um dieselbe Zeit, vielleicht in Weiterverfolgung des alexandrinischen Erfolges, ihm von Edessa aus befohlen hatte, die in dem Brief des Mennas enthaltenen patristischen Aussprüche über *μία ἐνέργεια* und *ἓν θέλημα* auszuziehen und zuzusenden, überschickte er zwar diesen Auszug; zu gleicher Zeit aber „stellte er ihm in Rücksicht auf den bereits wegen dieser Sache entstandenen Lärm die Schwierigkeit des Gegenstandes vor und daß man über die Frage nicht weiter grübeln, sondern bei der bekannten und allgemein anerkannten Lehre der Väter stehen bleiben und bekennen solle, daß derselbe Eine und selbe eingeborene Sohn Gottes sowohl das Göttliche als Menschliche wirke und daß aus dem Einen und selben fleischgewordenen Logos alle göttliche und menschliche Energie ungetheilt und ungetrennt ausgehe." Sergius unterließ es aber nicht, sich insbesondere auch an den Papst zu wenden. Der Brief an Honorius, dem die Copien der Schreiben an Cyrus, jenes ersten an den damaligen Erzbischof von Phasis und des durch Sophronius veranlaßten, sowie des Schreibens an den Kaiser und einer schriftlichen Erklärung an Sophronius beigelegt waren, ist das zweite Aktenstück, das uns besonders zu interessiren hat. Die erste Hälfte gibt eine Erzählung über die alexandrinische Union und dessen, was ihr vorausging und nachfolgte. Zuerst werden die Vorgänge in Armenien erwähnt, aber nur vom Kaiser berichtet, daß er Verhandlungen mit dem Monophysiten Paulus gepflogen, wobei derselbe im Gegensatz zu dessen Häresie

die wahren und unbefleckten Dogmen entwickelt habe, inter quae et unius operationis (Energie) Christi veri Dei nostri mentionem fecit. „Dieses Gesprächs mit Paul erinnerte sich der Kaiser später in Lazien in Gegenwart des Bischofes Cyrus von Phasis, und da dieser nicht wußte, ob man Eine oder zwei Energien behaupten müsse, fragte er uns und bat, ihm patristische Stellen darüber mitzutheilen. Das haben wir nach Kräften gethan und ihm den Brief des Mennas, der solche Stellen der Väter über Eine Energie und Einen Willen enthält, zugeschickt, ohne jedoch ein eigenes Urtheil abzugeben. Von da an ruhte die Sache einige Zeit. Vor Kurzem aber 2c." Und nun erzählt Sergius, wie Cyrus die Monophysiten Aegyptens unirt, Sophronius aber in Alexandrien und Constantinopel Einsprache erhoben habe. „Dieß, d. h. die Entfernung des Satzes über die *μία ἐνέργεια* aus der Unionsurkunde schien uns hart. Denn wie sollte es nicht hart, ja sehr hart sein, da dadurch jene Union wieder vernichtet würde in Alexandrien und in allen jenen Eparchien, welche bis dahin weder vom heiligsten Vater Leo, noch von der Synode zu Chalcedon etwas hören wollten, jetzt aber mit heller Stimme bei der göttlichen Geheimnißfeier davon sprechen! Nachdem wir darüber viel mit Sophronius verhandelt, verlangten wir, er solle Väterstellen vorzeigen, die ganz deutlich und buchstäblich zwei Energien in Christus anzuerkennen überlieferten. Er konnte dieß nicht thun. Wir aber 2c." Nun beginnt des Briefes zweite Hälfte. In dieser berichtet Sergius über das Urtheil, das er Angesichts jener Opposition sich gebildet, daß es nämlich nothwendig sei, den „Wortstreit" zum Schweigen zu bringen, und entwickelt die Motive hiefür, indem er zum Theil dasjenige einflicht, was er in dieser Beziehung an Cyrus und den Kaiser geschrieben. Die Gründe sind zunächst Opportunitätsgründe. Wir haben sie, soweit sie allgemeiner Natur sind, schon kennen gelernt. Was speciell den Terminus „Eine Energie" betrifft, so gibt Sergius in seinem Schreiben an Honorius zu, „daß derselbe, obwohl ihn einige Väter gebraucht, Manchen fremd vorkomme und ihre Ohren beleidige, indem sie den Verdacht hegen, er werde benützt, um die zwei Naturen in Christus aufzuheben, was ferne sei." Aber der Brief des Sergius an den Papst behandelt nicht bloß den „Wortstreit" und entwickelt nicht bloß Opportunitätsgründe. Der Patriarch

äußert sich auch zur Sache, und, obwohl er sein Schlagwort geopfert, als durchaus unbekehrt.

Vor Allem müssen wir auf Eines aufmerksam machen. Wiederholt formulirt Sergius, indem er aus dem Schreiben an Cyrus und den Kaiser Auszüge gibt, das Bekenntniß, wie dieses fortan in der schwebenden Frage mit Vermeidung des Terminus *μία ἐνέργεια* zu lauten habe: „Ich bekenne, daß Ein und derselbe eingeborne Sohn, unser Herr Jesus Christus, sowohl das Göttliche als das Menschliche wirke."

Wir haben das Schriftstück kennen gelernt, in welchem es dokumentirt ist, daß Sergius in der That schon früher so zu sprechen liebte; es ist der Brief, den er an Cyrus unmittelbar nach dem Zustandekommen der Union von Alexandrien richtete. Haben wir aber gesagt, daß Sergius von Anfang an nicht in dieser nackten und kahlen Weise von dem Alles wirkenden Logos reden konnte, ohne dem tiefer Blickenden zu verrathen, wie absichtlich er eine nähere Erklärung im Sinn des Chalcedonense unterläßt und was er deßhalb eigentlich lehren will; so muß constatirt werden, daß die Sprache des Patriarchen jetzt keinen Zweifel mehr übrig läßt. Es war mittlerweile eine Einsprache erhoben worden — offenbar von dem antimonophysitischen, von dem chalcedonensischen Standpunkt aus. Wie ist es möglich, daß Sergius Angesichts dieser Einsprache es unterläßt, auch nur mit einer Silbe zu verstehen zu geben, daß er lediglich von der Einheit der wirkenden Person, des principium quod, rede und der menschlichen Natur die ihr eigenthümliche Energie nicht bestreiten wolle? Darauf gibt es nur Eine Antwort. Für Sergius ist eben der Logos mehr, er ist ihm auch das principium quo der menschlichen Handlungen. — Aus seinem Brief an Cyrus nimmt der Patriarch auch noch das andere Satzglied in das neue Credo: „alle gottgemäße und menschengemäße (alle göttliche und menschliche) Energie geht von Einem und demselben fleischgewordenen Logos ungeschieden (und ungetrennt) aus (und bezieht sich auf Einen und denselben zurück)," so daß nur das dort gebrauchte *μίᾳ ἐνεργείᾳ* ausgemerzt erscheint. An sich sprechen auch diese Worte keine Häresie aus, wie wir gegen Pennacchi bemerken müssen. Sagt doch auch ein Sophronius: alle . . . Energie, mag sie eine göttliche . . . oder menschliche sein, geht von einem und

demselben Christus und Sohn aus, aus der einen zusammengesetzten und einzigen Hypostase desselben, welche ist der fleischgewordene Logos Gottes, der beide Energien ungetheilt und unvermischt nach seinen Naturen aus sich φυσικῶς hervorbringt." Freilich ist das bei Sophronius zugleich gebührend erläutert, während es bei Sergius jeder Vermittlung mit dem chalcedonensischen Glauben entbehrt und nur geeignet ist, seinen Abfall von demselben noch weiter zu illustriren.

Stärker übrigens als das unmittelbar Vorausgehende („Ein und derselbe Eingeborene Sohn . . . wirkt das Göttliche und Menschliche") spricht es nicht, schon darum nicht, weil es scheinbar eine menschliche Energie neben der göttlichen statuirt.

Drückt aber Sergius in dem Briefe an den Papst seinen Grundgedanken, wie wir glauben, mit voller Bestimmtheit aus, so vertritt er damit auch indirekt die Sache der Einen Energie. Direkt thut er das, indem er nicht bloß die bereits doctrinelle und auf die Sache eingehende Behauptung wiederholt, daß die heiligen und ökumenischen Synoden es nicht überliefert, ob man Eine oder zwei Energien lehren müsse, — die epistola dogmatica ruft er jetzt für sein Bekenntniß an! — sondern auch die Lehre von der „Einen Energie" offenkundig als die wahre prädicirt. Im Eingang seines Briefes rechnet er diese Lehre unverblümt unter die recta et immaculata dogmata; und kaum geringeres Gewicht hat es, wenn er dem Papst unzweideutig zu verstehen gibt, daß er von einer Reform der Unionsurkunde von Alexandrien Nichts wissen wolle.

Unwidersprechlich klar aber wird Alles durch das, was Sergius über die „zwei Energien" sagt. Zunächst freilich faßt er auch hier nur das Wort, das vocabulum, ins Auge und desavouirt dasselbe aus einem Opportunitätsgrund. Das Reden von zwei Energien, sagt er, gebe Aergerniß, weil dieser Ausdruck bei keinem der heil. Väter vorkomme. Aber der Patriarch schreitet auch hier zu einer doctrinellen Auseinandersetzung über die Sache fort. Die Annahme zweier Energien in Christo führt nach ihm mit objectiver Nothwendigkeit zu einer Impietät. Similiter autem et consequens ei sit (sc. dictioni duarum operationum) praedicare duas voluntates contrarietates circa invicem habentes (ἐναντίως πρὸς ἄλληλα ἔχοντα), tanquam Deo quidem

Verbo salutarem volente adimpleri passionem, humanitate vero ejus obsistente ejus (sc. Verbi) voluntati et resistente, et perinde duo contraria volentes *δύο τοὺς τἀναντία θέλοντας*) introducantur; quod impium est. Impossibile quippe est in uno eodemque subjacente duas simul et erga hoc ipsum contrarias subsistere voluntates (*ἀδύνατον γὰρ ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ δύο ἅμα καὶ κατὰ τἀυτὸν* (*ἐναντία*) *ὑφεστάναι θελήματα*). „Aus der Behauptung zweier Energien würde folgen, zwei Willen zu lehren, welche einander widersprechen — als ob der Logos das uns heilbringenden Leiden habe dulden wollen, die Menschheit aber seinem Willen sich widersetzt hätte, — und demgemäß zwei verschiedenes Wollende in Christo einzuführen, was gottlos (häretisch) ist. Es ist nämlich unmöglich, daß in einer und derselben Person zwei zu gleicher Zeit und in demselben Punkt einander widersprechende Willen seien," d. h. also: wer behauptet, daß in Christo zwei Energien seien, der behauptet auch, daß in ihm zwei Willen seien; wer aber in Christo zwei Willen, neben dem göttlichen einen menschlichen anerkennt, der anerkennt auch in ihm zwei einander widersprechende Willen; wer aber in Christo zwei einander widersprechende Willen statuirt, der statuirt in ihm zwei einander in ihrem Willen widersprechende Personen; denn Eine und dieselbe Person kann nicht zwei zumal und in demselben Punkt divergirende Willen haben; aber in Christo zwei einander in ihrem Willen widersprechende Personen anzunehmen, ist gottlos, ist häretisch. „Die Väter lehren, daß niemals das vernünftig beseelte Fleisch des Herrn separatim und aus eigenem Impuls (*ὁρμῇ*) entgegen dem Winke des mit ihm geeinten Logos seine natürliche Bewegung vollzogen hat, sondern nur dann und nur so und in dem Maß, als der Logos wollte; und um es kurz zu sagen: wie beim Menschen der Leib von der vernünftigen Seele geleitet wird, so in Christus die ganze menschliche Natur von der Gottheit des Logos."

Sergius hat ganz Recht: die Annahme zweier Energien treibt mit Nothwendigkeit zur Annahme zweier Willen. Schreibt man die in den menschlichen Thätigkeiten des Herrn hervortretende Energie nicht dem Logos, beziehungsweise der göttlichen Natur desselben zu, denkt man sich vielmehr die menschliche Natur, wie mit den menschlichen Fähigkeiten, so auch mit einer eigenen vis

agendi oder operandi, d. h. mit der Energie, dieselben zu bethätigen, ausgestattet, denkt man diese Natur als das volle principium quo ihrer Thätigkeiten, so ist man zugleich genöthigt, — da auch die menschliche Natur eine geistige ist, — zwei Willen, einen göttlichen und menschlichen zu lehren; denn der Wille ist es in einem Geisteswesen, von dem alle Wirksamkeit ausgeht: voluntas primum movens. Aber warum sagt Sergius, daß wenn man zwei Energien lehre, man consequenter Weise auch zwei Willen in Christo behaupten müsse, die einander widersprechen? Möge man uns erlauben, hier wieder in die Geschichte zurückzugreifen.

Mit dem Willen Christi hatte sich schon Arius beschäftigt. Nach ihm ist, wie bekannt, der Logos selbst ein Geschöpf und da er überdieß in der Incarnation nur eine menschliche Leiblichkeit angenommen, so hatte er auch nur Einen Willen, einen Willen aber, welcher, über die Möglichkeit des Bösen keineswegs erhoben, sondern wahlfrei, factisch unverrückt dem Ziel der höchsten Vervollkommnung entgegenging, so daß der Logos dadurch alle Geschöpfe überragte und über alle von Gott erhöht zu werden verdiente.[1] Apollinaris hielt an der wesentlichen Gottheit des Logos fest. Außerdem gab er zu, daß der Logos bei der Menschwerdung einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele annahm. Aber auch er wußte nur von Einem Willen in Christus, dem göttlichen. Den geschöpflichen Willen vermochte sich Apollinaris gleichfalls nur als einen an sich wandelbaren, die Sicherheit der Erlösung gefährdenden vorzustellen. Eben das war es, was er nächst der Leugnung der wahren Gottheit Christi an dem Arianismus so sehr haßte und verabscheute; und um einen geschöpflichen Willen in dem Herrn auszuschließen, sprach er seiner Menschheit, der er, wie gesagt, den Leib und die Seele zuerkannte, das πνεῦμα ab. Auch er war Monothelet, aber im Gegensatz zu Arius, der nur Einen geschöpflichen Willen in Christus zugab, lehrte er, daß derselbe nur Einen göttlichen Willen besitze. Ganz ausdrücklich im Gegensatz zu Apollinaris, der in mehr als einer Beziehung Vorläufer der Monophysiten war, behauptete Theodor von Mopswestia, der Lehrer des Nestorius, neben dem göttlichen Willen in Christus

[1] Vgl. Kuhn, Trinitätslehre 361 f.

einen menschlichen Geisteswillen, indem er allerdings eine moralische Einheit zwischen beiden zuließ — der menschliche war mit dem göttlichen aufs Innigste vereinigt,[1] — aber auch nur diese. Außerdem war die moralische Harmonie nach Theodor nicht von Anfang an vorhanden: er nahm an, im Princip wie Arius und Apollinaris von dem geschöpflichen Willen die schlechthinige Sündelosigkeit ausschließend, daß der menschliche Wille des Herrn unter dem Walten der Gnade des heil. Geistes sich stetig vervollkommnet habe und erst nach der Auferstehung absolut unwandelbar und sündelos geworden sei; endlich statuirte er als Träger dieses Processes zwei Personen in Christo. Aehnlich dachte Nestorius selbst. Seine Häresie kannte, wie nicht bloß zwei Energien, sondern zwei operantes, — so auch nicht bloß zwei Willen, sondern zwei volentes, — während seine Antipoden, die Vertreter der Einen Natur in Christus allerdings mit der katholischen Kirche Einen operans, aber im Gegensatz zu ihr auch nur Eine Energie, und ebenso Einen volens — aber auch nur Eine voluntas lehrten. — Das Chalcedonense gibt auch in dieser Frage das Richtige, nur freilich noch mehr als in der Frage der Energien bloß implicite, indem es sagt: „Wir lehren Einen und denselben Sohn, unsern Herrn Jesus Christus, vollständig der Gottheit und vollständig der Menschheit nach, wahren Gott und wahren aus einer vernünftigen Seele und dem Leib bestehenden Menschen, wesensgleich dem Vater nach der Gottheit und wesensgleich auch uns nach der Menschheit, — in Allem, die Sünde ausgenommen, uns ähnlich .... Einen und denselben Christus in zwei Naturen *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως*.“ Es ist eine klare Consequenz dieser Bestimmungen, daß die Menschheit Christi, die eine vollständige genannt und der zudem eine vernünftige Seele zugeschrieben wird, auch einen eigenen Willen hat, aber einen Willen, der frei von Sünde und darum dem göttlichen Willen schlechthin gehorsam zu denken ist. — Die Monophysiten wollten hievon nichts hören und für die 5. allgemeine Synode ist es wiederum charakteristisch, daß sie speciell der nestorianischen Lehre auch von den zwei Willen in Christo sehr scharf zu Leibe

[1] Bellarmin de Incarn. L. III. c. V.

ging. „Anathema sei, so lautet der 12. Anathematismus dieses Concils, wer den gottlosen Theodor von Mopswestia vertheidigt, welcher sagt, ein Anderer sei der Logos und ein Anderer der von Leiden der Seele und Begierden des Fleisches geplagte Christus, der sich nach und nach über die Unvollkommeneren erhob und durch Fortschritt in den Werken besser und durch seinen Wandel tadellos wurde; ferner: derselbe sei wie ein gewöhnlicher Mensch getauft worden und habe durch die Taufe die Gnade des heiligen Geistes erhalten und sei (erst) nach der Auferstehung unwandelbar geworden in seinen Gedanken und völlig sündelos."

Sergius holte den unversöhnten Monophysiten zu Gefallen zu einem stärkeren Schlag gegen die Nestorianer aus. Jeder Dyotheletismus, will er sagen, ist nestorianisch. Wer einmal zwei Willen in Christo annimmt, der nimmt auch zwei widersprechende Willen in ihm an — wie dieß thatsächlich z. B. Theodor von Mopswestia gethan, und die Annahme zweier widersprechender Willen führt mit Nothwendigkeit zu der Hauptsünde des Nestorianismus, zu der Statuirung zweier Personen in Christus. — Aber ist es nicht eine ungeheure Willkür, die sich Sergius zu Schulden kommen läßt, wenn er die erste dieser beiden Behauptungen aufstellt? So groß ist sie in keinem Fall, als man auf den ersten Blick zu glauben geneigt ist. Sergius erklärt deutlich, wie er zu seinem Schlusse kommt, indem er hinzufügt: tanquam Deo quidem Verbo salutarem volente adimplere passionem, humanitate vero ejus obsistente ejus voluntati et resistente. Wie der Verfasser der Observationes quaedam mit vollem Recht bemerkt, [1] nimmt Sergius seine Argumente eben aus den evangelischen Aussprüchen, in welchen ein doppelter Wille des Heilandes auf das Klarste ausgedrückt ist. Das sind insbesondere die weltbekannten Worte, welche der Herr im Angesichte seines Leidens am Oelberg gesprochen hat: Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste, veruntamen non sicut ego volo, sed sicut tu (non mea voluntas, sed tua fiat). Das hat auch Pennacchi gesehen. Sergius aber will sagen: Wer neben dem göttlichen Willen in Christo noch einen menschlichen anerkennt,

[1] Observationes quaedam de Infallibilitatis Ecclesiae Subjecto. Vindobonae 1870. P. 39.

dem bleibt Angesichts dieser Aussprüche nichts übrig, als auch anzunehmen, daß in Christo wirklich ein menschlicher Wille dem Heilswillen des Logos sich entgegengesetzt und widersetzt habe. „Die Väter (aber) lehren, heißt es weiter, daß niemals die menschliche Natur Christi separatim und aus eigenem Impuls entgegen dem Winke des mit ihr geeinigten Logos ihre natürliche Bewegung vollzogen hat, sondern nur dann und nur so und in dem Maß, als der Logos es wollte 2c." Daraus geht hervor, — so will geschlossen werden, — daß dem überlieferten Glauben zu Folge die Menschheit in der That dem Heilswillen des Logos nicht widerstrebte, und jene Stellen in einem uneigentlichen Sinn verstanden werden müssen, was aber nur möglich ist, wenn man neben dem göttlichen Willen nicht auch einen menschlichen Willen in Christus statuirt. Ob schon Sergius, wie später Paul von Constantinopel und Makarius den Beweis führen zu können glaubte, daß in Einer Person zwei Willen überhaupt nicht beisammen sein können, ohne einander zu widersprechen und zwei einander widersprechende Willen hinwiederum die Einheit der Person aufheben, somit jeder nicht nestorianisch gedachte Dyotheletismus an sich ein Absurdum sei — darüber läßt sich nichts bestimmen. In seinem Brief (und auch in der späteren Ekthesis) thut er keine Aeußerung, die darauf schließen ließe.

Indem aber Sergius die Bewegungen der menschlichen Natur Christi in das geschilderte Verhältniß zu dem Willen des Logos setzt und insbesondere beifügt: wie beim Menschen der Leib von der vernünftigen Seele geleitet wird, so in Christus die ganze menschliche Natur von der Gottheit des Logos, bekennt er sich jedenfalls unzweideutig und unmißverständlich zu dem dem nestorianischen Dyotheletismus diametral entgegengesetzten Glauben, daß in Christo nur Ein, d. h. der göttliche Wille sei und damit lenkt er entschieden auf Apollinaris, der selbst, getreu seiner ganzen Anschauung, ihm auch in der Behauptung der Einen Energie vorangegangen war, zurück. Eine Verstümmelung der menschlichen Seele dagegen im Sinne dieses Mannes konnte und wollte er nicht acceptiren, und doch schließt eine Geistesseele nothwendig einen eigenen Willen in sich. So blieb für ihn auch hier nur die eigentlich monophysitische Vorstellung übrig, die Vorstellung der Absorption des Menschlichen durch das Göttliche. Das Mensch-

liche in unserem Fall ist der menschliche vernünftige Wille, der, wie die menschliche Energie in der göttlichen, so in dem göttlichen Willen verschlungen gedacht wird; es ist die Gottheit des Logos, welche nach Sergius alle menschlichen Thätigkeiten, auch die moralischen — sofern noch von ihnen geredet werden kann — unter Benützung der menschlichen Fähigkeiten lediglich durch ihre Energie und nach ihrem Willen wirkt. — Auch in der speciellen Frage des Willens läuft für die oberflächliche Betrachtung die Anschauung des Sergius und das orthodoxe Dogma hart neben einander hin. Wie wir schon ausgeführt, ist es der in dem Chalcedonense klar dokumentirte Glaube der Kirche, daß zwischen dem menschlichen und göttlichen Willen in Christo die vollste innere Einheit herrscht und ganz im Gegensatz zu dem Nestorianismus eine Einheit, die niemals und in Nichts getrübt worden. Aber diese Einheit ist in den Augen der Kirche eben doch nur eine moralische, wenn sie auch in der Thatsache der Incarnation und insofern physisch begründet ist, und sie setzt geradezu zwei Willen, neben dem göttlichen einen menschlichen und zwar einen wahrhaft freien, und freien Gehorsam übenden menschlichen Willen voraus. Und noch eine andere große Differenz waltet zwischen Sergius und dem Dogma. Dieses letztere schließt mit der Sünde die Concupiscenz von der Menschheit Christi aus. Aber selbst [1] vom Geisteswillen des Herrn lehrt dasselbe, daß er, sofern er in seinen Aeußerungen mit der natürlichen Selbstliebe zusammenfiel, vor Allem, was die menschliche Natur bedroht, vor Schmerz und Tod wirklich zurückgebebt. Noch viel mehr gilt dieß von dem sinnlichen Willen, wie wir ihn auch in Christo annehmen müssen, da er uns in Allem ähnlich geworden, allein die Sünde ausgenommen. Dieser doppelte Willen wollte von sich aus die Erfüllung des bevorstehenden Leidens nicht, und nur inwiefern der Geisteswille der vernünftige, nach Gründen und Zwecken sich entscheidende ist, war er in Christo mit dem göttlichen Willen schlechthin conform. Aber eben weil jede Concupiscenz fehlte, so griff jenes Nichtwollen in den höheren menschlichen oder gar göttlichen Willen in keiner Weise störend über; und wenn wir schon früher gesagt, daß die Gottheit Alles, was der Herr menschlich

[1] Vgl. Thom. S. Summa Theol. III. qu. 18.

litt und that, innerlich und äußerlich regierte, so müssen wir nun hinzufügen, daß es insbesondere auch der göttliche Wille ist, der jene Regungen der Angst und der Furcht zuließ, und man wird es verstehen, wenn wir ergänzend bemerken, daß es Christo nach seinem göttlichen und vernünftigen Menschenwillen gefallen habe, daß im Oelgarten Zittern und Bangen sein Herz ergriff. — Indem aber Sergius sagte, daß die menschliche Natur niemals separatim und aus eigenem Impuls entgegen dem Winke des Logos ihre natürliche Bewegung vollzogen, lehrte er offenbar wahrheitswidrig, daß in Christus überhaupt Nichts gewesen sei, was dem Leiden sich widersetzte.

Die Polemik gegen die zwei Energien hat, wie man sieht, Sergius Gelegenheit geboten, aus seinem Grundgedanken eine weitere in der Einen Energie unmittelbar beschlossene Consequenz: den physisch Einen Willen in Christo abzuleiten. Noch gebraucht er den Terminus des *ἓν θέλημα* nicht in seinem eigenen Namen. Wie bisher immer, erwähnt er diesen Ausdruck nur, wenn er von dem angeblichen Buch des Mennas redet, was bekanntlich in unserem Briefe zweimal geschieht. Aber dießmal begnügt er sich nicht zu erwähnen, daß Mennas verschiedene Väterstellen über Eine Energie und Einen Willen Christi *μία ἐνέργεια* und *ἓν θέλημα* gesammelt; sein Brief gibt die vollständige Theorie, welche, auf eine kurze Formel gebracht, nichts Anderes als das *ἓν θέλημα* verkündet. Sobald er wirklich das fallen gelassene Schiboleth: *μία ἐνέργεια* mit dem neuen: *ἓν θέλημα* vertauscht, gewinnt er für seine Anschauung und seine Bestrebungen — was ihm vom höchsten Werth sein mußte — ein neues von jeder Polemik noch intactes Feld- und Erkennungszeichen, und Jedermann wird zugeben, daß das Schlagwort, das er dann erwählt, die innersten Tiefen der Häresie reflectirt.

Am Schlusse seines Briefes sagt der Patriarch: Wir hielten es für passend und nöthig, von dieser Angelegenheit Eurer brüderlichen Heiligkeit Kenntniß zu geben ... und bitten Euch, all dieß zu lesen und .... si quid amplius minusve (vestra beatitudo) invenerit (nach anderer Lesart, si quid imperfecte est dictum) hoc per datam a Deo gratiam adimplere atque per sanctas syllabas, quae super his placita, significare.

Was wollte der Patriarch von Honorius? Ganz natürlich

dessen Unterstützung, — die Billigung seiner Anschauung und des Geschehenen, sowie Schutz für die Zukunft. Diese sollte ihm nicht etwa dadurch gewährt werden, daß der Papst die Dogmatisirung der *μία ἐνέργεια* einleite — er schreibt im Gegentheil gegen das Ende seines Briefes: necessarium judicavimus ..... neque quae raro a quibusdam Patribus dicta sunt et non circa haec intentionem habentibus, quasi planam et inambiguam de eis doctrinam exponerent, ad regulam et legem per omnia dogmaticam reducere, quale est et quod de una operatione ab eis dictum est (Sergius macht hier in Betreff der Bedeutung seiner patristischen Zeugnisse eine kleine Concession), neque iterum quae nullatenus dicta sunt a probabilibus patribus, nunc vero a quibusdam proferantur, duas unquam operationes, tanquam dogma ecclesiasticum proferre. Sergius will nur, daß der Papst das an Cyrus erlassene Verbot durch seine Auctorität sanctionire und die beiden Termini *μία ἐνέργεια* und *δύο ἐνέργειαι* aus der Discussion verbanne. Glücklicher Sergius, wenn er das Alles erreicht und Honorius ihm noch den Gefallen thut, das neue Schiboleth zu proclamiren: *ἓν θέλημα!* —

Wir haben lange nicht mehr von unserer Broschüre gesprochen. Auch sie gibt eine kurze Skizze der Geschichte der Häresie. Und welche?! Kann man ein feineres Verständniß der ganzen Sache verrathen, als wenn man *ἐνέργεια* mit „Handlungsweise" übersetzt? Mit dieser Version aber debütirt das Schriftchen und häufig wiederholt es dieselbe. Von einer Unterscheidung zwischen Energie und Willen ist auch nicht die geringste Spur vorhanden. Sergius und Heraklius werden in folgender lichtvoller Weise charakterisirt S. 4 f.: Sie glaubten genug katholisch zu sein, wenn sie einerseits am Wortlaut der Concilsentscheidungen von Chalcedon, an den beiden physisch getrennten Naturen festhielten (als ob das Chalcedonense nicht die Trennung der Naturen verworfen hätte, wie ihre Vermischung), anderseits aber die Consequenzen dieser Entscheidung, nämlich die den beiden Naturen entsprechenden beiden Handlungsweisen oder Energien und die beiden Willen als freistehende Meinungen den Monophysiten hinopferten." Ferner erfahren wir, was trotz der stehenden Confusion von Energie und Willen doch hervorgehoben zu werden verdient, daß „Sergius auf dem Rückzug von Sophronius sich auf den Standpunkt der Nicht-

opportunität stellte, wonach das katholische Dogma über die zwei Willen... verschwiegen und verdeckt werden sollte," und „daß er den Papst ersuchte, er möge verbieten, von einem oder zwei Willen in Christo zu reden." Sergius hat nur gesagt, „daß die Aufstellung zweier (entgegengesetzter) Willen aus der Annahme zweier Energien leicht gezogen werden könnte," nicht daß sie mit Nothwendigkeit folge. Sein ganzer Brief ist „sehr verfänglich und verschiebt den ganzen streitigen Punkt, indem er von der eigentlichen Frage, ob in Christus physisch Ein oder zwei Willen seien, abspringt, und eine ganz fremde Frage, ob diese beiden Willen moralisch eins, ob sie conform oder nicht conform seien, in den Vordergrund schiebt."

Haben den Verfasser die Lorbeeren nicht schlafen lassen, die Wisemann in seiner Fabiola um die Schläfe des Philosophen Calpurnius gewunden hat? —

Honorius unterließ nicht, das Schreiben des Patriarchen zu beantworten. Die Situation lag bei dieser Arbeit klar vor der Seele des Papstes.

In das, was in der morgenländischen Kirche vor sich ging, öffnete der Brief des Sergius einen genügenden Einblick. Man hatte dort einen neuen Versuch gemacht, die Monophysiten zu gewinnen. Alle Erinnerungen an das vorausgegangene Jahrhundert, insbesondere an den Papst Vigilius und seine Beziehungen zu dem fünften allgemeinen Concil mahnten zur Vorsicht. Das was der Brief des Patriarchen auch dem befangensten Auge bei der ersten Lectüre offenbart, ist seine Theilnahme für die alexandrinische Union, und die Thatsache, daß er die *μία ἐνέργεια* und die *δύο ἐνέργειαι*, sowie die in beiden hervortretenden Grundanschauungen sachlich einander nicht gleichstellt und trotz der Einsprache des Sophronius in dieser Beziehung an der Einen Energie festhält und die zwei Energien verwirft. Ebenso läßt sich bei der oberflächlichsten Bekanntschaft mit dem Schreiben sozusagen mit Händen greifen, daß wenn es „von zwei Willen redet, die einander widersprechen, als ob zwar Gott das Wort das uns heilbringende Leiden gewollt, die Menschheit aber seinem Willen sich entgegengesetzt und widersetzt hätte," es den göttlichen und menschlichen Willen und den Widerspruch des letztern gegen den erstern meint. In welchem

Sinn Sergius seinerseits die Einheit des menschlichen und göttlichen Willens behauptet, springt ohne weitere Prüfung schon deßhalb in die Augen, weil die μία ἐνέργεια nur ein im physischen Sinn einziges θέλημα zuläßt. Sergius selbst zeigt an zwei Stellen, daß ihm diese beiden Ausdrücke μία ἐνέργεια und ἓν θέλημα correlate sind und er demgemäß unter ἓν θέλημα einen Willen versteht, der im physischen Sinne des Wortes eins ist. Auf der andern Seite hatte der Papst zum Leitstern die chalcedonensischen Entscheidungen und die epistola dogmatica Leo's des Großen, auf welche ihn der Patriarch ausdrücklich verwiesen: wir werden finden, daß Honorius, wie auch Pennacchi hervorhebt, bei seinem Antwortschreiben diese epistola förmlich vor Augen hatte. Und wie lautet nun dasselbe?

Der Papst folgte, wie das sechste allgemeine Concil sich ausgedrückt, in allem der Ansicht des Sergius.

Im Eingang seines Briefes lobt er den Patriarchen, daß er die neue Sprechweise beseitigt, „die den Einfältigen Anstoß geben könnte." Daß er dabei an den Ausdruck „Eine" und „zwei Energien" denkt, ist ganz klar; denn er bezieht sich bei diesem Lob auf die Copie des Schreibens an Sophronius, in welchem diesem aufgegeben worden, künftig weder von „Einer" noch von „zwei Energien" zu reden. — Von der genannten präliminären Aeußerung über die Termini, die vocabula, geht der Papst zu dem expositiven Theil seines Briefes über. In diesem nimmt er entschieden Parthei für die Anschauung des Patriarchen. Er thut dieß schon dadurch, daß er die Union von Alexandrien mit keinem Wort beanstandet. Aber das ist lange nicht alles. „Wir müssen in dem wandeln," so beginnt er nach beendigter Einleitung, „was wir gelernt haben. Denn unter Gottes Leitung werden wir gelangen zum Maße des rechten Glaubens, welchen die Apostel der Wahrheit durch die Richtschnur der heiligen Schriften ausgebreitet haben, indem wir bekennen: daß der Herr Jesus Christus, der Mittler zwischen Gott und den Menschen das Göttliche gewirkt hat, unter Vermittlung der Menschheit, die dem Worte Gottes natürlich geeint ist (operatum divina, media humanitate, Verbo Dei naturaliter unita), und daß eben derselbe das Menschliche gewirkt hat, indem das Fleisch (d. i. die menschliche Natur) auf unaussprech-

liche und einzige Weise assumirt ist — discrete, inconfuse, inconvertibiliter — bei vollständiger Gottheit. Und der, der im vollständigen Fleisch geglänzt hat durch göttliche Wunder, er ist es, der da Fleisch geworden, in vollständiger Weise Gott und Mensch. Leiden und Schmach duldet der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Eine in zwei Naturen. Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt. Er ist der Menschensohn, der vom Himmel gestiegen, und ein und derselbe ist, wie geschrieben steht, der Herr der Herrlichkeit, der gekreuzigt worden — da es doch ausgemacht ist, daß die Gottheit keine menschlichen Leiden erdulden kann und das Fleisch nicht vom Himmel, sondern von der heil. Gottesgebärerin angenommen worden ist. Denn (nun folgen die biblischen Belege für die beiden kaum gebrauchten Ausdrücke) die Wahrheit selbst (d. i. der Herr) spricht im Evangelium also: „„Keiner ist in den Himmel aufgestiegen, als der, der vom Himmel herabgestiegen, der Menschensohn, der vom Himmel ist““ — wahrhaftig uns belehrend, daß der Gottheit das leidensfähige Fleisch auf unaussprechliche und einzige Weise geeint ist, also daß es unterschieden und unvermischt, wie auch ungetrennt verbunden erscheint; und wir mit staunendem Sinn von dieser Einigung bei wunderbarer Fortdauer den Unterschieden der beiden Naturen uns Rechenschaft geben. — Mit dem Herrn stimmt der Apostel überein, wenn er an die Corinthier schreibt: „„Wir reden Weisheit unter den Vollkommenen ..... Wenn sie nämlich (diese Weisheit) erkannt hätten, so würden sie nimmermehr den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben““ — da doch fürwahr die Gottheit weder gekreuzigt werden, noch menschliche Leiden erfahren oder ertragen kann. Aber wegen der unaussprechlichen Einigung der menschlichen und göttlichen Natur, deßhalb wird allgemein gesagt, daß Gott gelitten habe und daß die Menschheit von dem Himmel mit der Gottheit herniedergestiegen sei.“

Hieher gehören aus dem zweiten, dem dispositiven Theil des Briefes, noch folgende Stellen; zunächst eine aus dessen Anfang: „Daß der Herr Jesus Christus, der Sohn und das Wort Gottes, durch den Alles gemacht ist, daß er der Eine Operator der Gottheit und Menschheit sei, dafür bieten die heiligen Schriften die klarsten Belege in Fülle.“ Am Schlusse aber heißt es:

„Ihr sollet mit uns den Einen Herrn Jesum Christum bekennen, den Sohn des lebendigen Gottes, den wahrhaftigen Gott, der gewirkt in zwei Naturen göttlich und menschlich (in duabus naturis operatum divinitus atque humanitus)."

Welche Lehre ist in all den ausgehobenen Sätzen ausgesprochen? Unstreitig bedient sich Honorius in seiner Darstellung, soweit er von dem wirkenden Logos spricht, im Wesentlichen derselben Ausdrücke wie Sergius.

Dominus Jesus Christus .... operatus est divina .... idemque operatus humana .... Konnte der Papst, in die Mitte gestellt zwischen Sergius und Sophronius, es unterlassen, sofort hinzuzufügen, daß er dabei lediglich die Einheit der wirkenden Person im Auge habe, wenn das wirklich seine Ansicht war? Wir glauben: nie und nimmermehr; und wenn er es unterläßt, so beweist er dadurch, daß er Sergius zustimmt. Es ist merkwürdig, wie Honorius geradezu einer solchen Erläuterung ausweicht. Ist es denn die ineffabilis conjunctio humanae divinaeque naturae (ut discrete atque inconfuse, sic indivise), warum man sagen kann: der Menschensohn ist vom Himmel herabgestiegen und Gott hat gelitten? Ist es nicht vielmehr dieses, daß beide Naturen in Eine Person zusammengehen, daß sie hypostatisch geeinigt sind. Warum deutet Honorius auf dieses Moment, das vom Chalcedonense gerade so bestimmt hervorgehoben wird, wie das andere, und das in diesem Fall allein zu betonen war, mit keiner Silbe hin? Der classische Ausspruch des heil. Leo: Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis findet so wenig eine Verwerthung, daß Honorius vielmehr seinen großen Vorgänger zu corrigiren scheint. Leo hatte gesagt: Qui verus est Deus, idem verus est homo. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis. Honorius aber schreibt: Qui coruscavit in carne plena divinis miraculis, ipse est et carneus effectus plene Deus et homo. Leo sagt: Propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intelligendam et filius hominis legitur descendisse de coelo, cum filius Dei carnem de ea Virgine, de qua est natus, assumpserit. Et rursus filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum

haec non in divinitate ipsa... sed in humanae naturae sit infirmitate perpessus. Honorius ſchreibt: Propter ineffabilem conjunctionem humanae divinaeque naturae idcirco et utique Deus dicitur pati et humanitas ex coelo cum divinitate descendisse. Wie kommt Honorius hiezu, dem alles daran liegen mußte, im Hinblick auf Sophronius gerade ſo zu reden, wie Leo gethan, wenn er wirklich orthodox dachte? Darauf gibt es nach unſerer Ueberzeugung wiederum nur Eine Antwort. Und was ſoll man von dem Satze ſagen: humanitas ex coelo cum divinitate descendit? Iſt er noch orthodox? wirft er nicht bei ſeiner offenbar abſichtlichen Abweichung vom recipirten Sprachgebrauch ein ganz ſeltſames Licht auf die Vorſtellung, die Honorius von der ineffabilis conjunctio der menſchlichen und göttlichen Natur hatte? Sollte er auch in dieſem Punct an Apollinaris ſtreifen? Die beiden aus dem Anfang und aus dem Schluß des zweiten Theils citirten Stellen lauten nicht günſtiger. Insbeſondere hat die erſtere einen bemerkenswerthen Beiſatz: Dominus Jesus Christus Filius ac Verbum Dei, per quem facta sunt omnia, ipse est unus operator divinitatis atque humanitatis. Es ſcheint uns unbeſtreitbar, daß hier der Logos, von dem es heißt, daß durch ihn Alles gemacht worden, nach ſeiner göttlichen Natur ins Auge gefaßt und eben damit als das principium quo auch der menſchlichen Handlungen bezeichnet iſt. — Wir müſſen indeß noch auf etwas aufmerkſam machen. Im dispoſitiven Theil ſagt Honorius, wie wir auch ſpäter hören werden: Non secundum unam operationem vel duas Dominum Jesum Christum ejusque sanctum Spiritum sacris litteris percepimus, sed multiformiter cognovimus operatum.... Si enim in aliis, id est in membris suis Spiritus Christi multiformiter operatur, in quo vivunt, moventur et sunt: quanto magis per semetipsum mediatorem Dei et hominum, plene ac perfecte, multisque modis et ineffabilibus confiteri nos communione utriusque naturae condecet operatum? Hier intereſſirt uns nur Eines. Wer wirkt demnach communione utriusque naturae? Wie man überſetzen mag: der Geiſt Chriſti durch ſich ſelbſt, den Mittler oder der Mittler durch ſich ſelbſt — es kommt immer auf daſſelbe hinaus: es iſt der Logos nicht als principium quod, ſondern als principium

quo gedacht, es ist der Logos nach seiner göttlichen Natur, durch die er wesensgleich ist mit dem Vater und dem heiligen Geist. Weil aber seiner göttlichen Natur eine menschliche geeinigt ist per conjunctionem ineffabilem, und die menschliche Natur nicht nur für die menschlichen Werke in Betracht kommt (insofern sie die menschlichen Fähigkeiten in sich vereinigt), sondern auch für die göttlichen, da die Wunder z. B. unter Vermittlung der Menschheit zu geschehen pflegten, so sagte Honorius, daß der Geist Christi, daß Christus communione utriusque naturae gewirkt habe.

Pennacchi gibt sich eine arge Blöße, wenn er meint, aus der Analogie, die Honorius geltend macht, folge vielmehr, daß er auch in Christo eine active Menschenseele anerkenne. Wenn aber etwas sicher ist, so ist es dieses, daß Honorius den Geist Christi nicht als das Gnadenprincip seiner menschlichen Handlungen fassen will.

Erwäge man noch schließlich, daß alles Vorstehende in einem Brief an Sergius steht. Wie ist es noch möglich, daß es Theologen gibt, welche behaupten, Honorius habe damit sich gegen die Anschauung der Patriarchen ausgesprochen? Die Wahrheit ist, daß der Papst den Grundgedanken des Sergius mit vollen Zügen in sich aufgenommen hat, und insofern vertritt er sachlich auch die Consequenz dieses Gedankens — so wenig er sie formell zieht — d. h. die „Eine Energie" und wie sie, so jede andere in ihm beschlossene Folgerung. — —

Zur Vertheidigung des Honorius pflegt man gewöhnlich auf den zweiten Brief desselben an Sergius überzuspringen. Das thut insbesondere auch der Verfasser der Regensburger Broschüre. Dieses Verfahren ist aber ganz und gar unzulässig. Es handelt sich für uns zunächst gar nicht darum, ein Gesammtbild von der Lehre des Honorius zu geben; und selbst ein solches Bild würde nur dann der Wirklichkeit entsprechen, wenn das, was zwischen dem ersten und zweiten Brief liegt, in bestimmten Umrissen charakterisirt würde. Unsere Frage lautet ganz einfach dahin: welches ist der Lehrbegriff, der in dem ersten Brief ausgeprägt uns entgegentritt? Wenn dieser ein irriger ist, so würde diese Thatsache bestehen bleiben, selbst wenn Honorius in seinem zweiten Schreiben wie ein Sophronius gesprochen. Es bezeichnet den

Tact von Pennacchi, daß wenigstens er von dem Uebergreifen in ein ganz anderes Dokument sich in der Hauptsache ferne hält. Ob aber darauf, was Pennacchi eigenthümlich betont, daß in dem Briefe des Honorius die Formel fehlt: „alle menschliche und göttliche Energie geht von dem Einen Logos aus 2c.“, wirklich irgend welcher Accent zu legen sei, wird nach dem, was wir hierüber an einer anderen Stelle gesagt, einer Erörterung wohl nicht mehr bedürfen. — —

Nachdem Honorius ausgeführt, daß Jesus Christus das Göttliche und eben derselbe das Menschliche wirke, und in der Entwicklung dieses Gedankens bei dem Satze angelangt: propter ineffabilem conjunctionem humanae divinaeque naturae, idcirco et ubique Deus dicitur pati et humanitas ex coelo cum divinitate descendisse, fährt er fort: „Unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi, quia profecto a divinitate assumpta est nostra natura, non culpa, illa profecto, quae ante peccatum creata est, non quae post praevaricationem vitiata.“ „In der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde erscheinend hat er die Sünde der Welt hinweggenommen und von seiner Fülle haben wir Alle empfangen, und Knechtsgestalt annehmend ist er erfunden worden wie ein Mensch; aber, weil ohne Sünde vom heiligen Geist empfangen, ist er auch ohne Sünde geboren worden von der heiligen und unbefleckten Jungfrau und Gottesmutter, keine Befleckung der verdorbenen Natur erfahrend. Denn wie wir wissen, wird der Ausdruck Fleisch in den heiligen Aussprüchen in einem doppelten Sinn, in einem guten und bösen gebraucht, wie geschrieben steht: Mein Geist wird nicht in jenen Menschen bleiben, denn sie sind Fleisch. Und der Apostel: Fleisch und Blut werden das Reich Gottes nicht besitzen. Und wiederum: Dem Geist nach diene ich dem Gesetze Gottes, dem Fleisch nach aber dem Gesetz der Sünde. Und: Ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetz meines Geistes widerstreitet (repugnantem legi mentis meae) und mich gefangen nimmt für das Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist. Und ähnlich gibt es viele Stellen, in denen das Wort ganz im schlimmen Sinn gemeint und gebraucht ist. Im guten Sinn aber findet es sich bei dem Propheten Isaias, der sagt: Alles Fleisch wird nach Jerusalem kommen und anbeten vor meinem Angesicht, und Job

spricht: In meinem Fleisch werde ich Gott schauen. Und an einem andern Ort heißt es: Alles Fleisch wird das Heil Gottes schauen u. dgl."

„Es ist also, wie wir bereits gesagt, nicht assumirt worden a Salvatore vitiata natura, quae repugnaret legi mentis ejus: sondern er ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren war, id est vitiatam humani generis naturam. Nam lex alia in membris aut voluntas diversa non fuit, vel contraria Salvatori, quia super legem natus est humanae conditionis (weil seine Geburt nicht nach gemeiner Menschenart erfolgt ist; in der argen Mainzer Uebersetzung der drei Briefe des Hrn. Erzbischofs von Mecheln heißt es: denn von Geburt aus ist er über das Gesetz und den Zustand der Menschen erhaben). Und wenn zwar geschrieben steht: Ich bin nicht gekommen, meinen Willen zu thun, sondern dessen, der mich gesandt, des Vaters, und: nicht was ich will, sondern was du willst, Vater, und Anderes dergleichen, „non sunt haec diversae voluntatis, sed dispensationis humanitatis assumptae. Jsta enim propter nos dicta sunt, quibus dedit exemplum, ut sequamur vestigia ejus pius magister discipulos imbuens, ut non suam unusquisque nostram, sed potius Domini in omnibus praeferat voluntatem."

Unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi. — Hier erkennen wir Pennacchi nicht wieder. Mit vielen Andern behauptet auch er, daß Honorius an dieser Stelle lediglich von dem menschlichen Willen des Herrn rede. Quia a divinitate assumpta est nostra natura, non culpa, deßhalb fand sich in ihm kein Widerstreit zwischen Fleisch und Geist; sein menschlicher Wille war ein in sich einiger. — Das soll der Papst mit den angeführten Worten sagen wollen!

Aber verbieten eine solche Deutung nicht schon eben diese Worte auf das Bestimmteste? Wenn Jemand ohne nähere Erläuterung es ausspricht, daß er unam voluntatem Domini nostri Jesu Christi bekenne, also dessen, der Gott und Mensch ist — kann er dabei lediglich den menschlichen Willen meinen? Und was geht denn diesem Bekenntniß bei Honorius voraus? Doch gewiß eine Ausführung darüber, daß der Eine Jesus Christus das Göttliche und das Menschliche wirke, daß

man mit Recht insbesondere sage: Gott hat gelitten, wie andererseits: die Menschheit ist vom Himmel herabgestiegen, und zwar beides propter ineffabilem conjunctionem humanae divinaeque naturae. Unam fatemur, heißt es unmittelbar weiter, voluntatem Domini nostri Jesu Christi — und damit soll Honorius — wir premiren nur den äußeren Gedankengang — ausschließlich von der menschlichen Natur des Herrn etwas aussagen wollen? — Hat der Papst ferner bei dem una voluntas nicht ganz gewiß das *ἓν θέλημα* des Sergius vor Augen gehabt und versteht der Patriarch unter diesem Terminus die Einheit zwischen Fleisch und Geist in der Menschheit Jesu oder die Einheit des göttlichen und menschlichen Willens des Erlösers? — Der ganze Passus aber, auf den sich Honorius in seiner Auseinandersetzung bezieht, wie lautet er? „Insuper est consequens ei (dictioni duarum operationum) sit, praedicare duas voluntates contrarietates circa invicem habentes, tanquam Deo quidem Verbo salutarem volente adimpleri passionem, humanitate vero ejus obsistente ejus voluntati et resistente ... Im Gegentheil aber ist es die Lehre der Väter, quod nunquam intellectualiter animata Domini caro separatim et ex appetitu proprio contrario natui uniti sibi secundum subsistentiam Dei Verbi naturalem motum suum effecit, sed quando et qualem et quantum ipse Deus Verbum volebat.“ Ist es nicht, wie wir schon früher bemerkt, klarer als der Tag, daß hier Sergius von der Einheit des göttlichen und menschlichen Willens handelt? Wenn nun Honorius, wie nicht geleugnet werden kann, eben darauf antwortet, kann er dann vernünftiger Weise — diese Antwort mag nun lauten, wie sie wolle, zustimmend oder ablehnend — über einen andern Gegenstand, über die Einheit zwischen Fleisch und Geist sich verbreiten? Jeden Streit macht überflüssig der Schluß, zu dem Honorius gelangt: Non est itaque assumpta a Salvatore vitiata natura, quae repugnaret legi menti ejus. Wer ist der Salvator? Offenbar der Logos, und von der Natur, die der Logos assumirt, der menschlichen, sagt Honorius, daß sie dem Gesetze seines Geistes, d. i. wie man nicht anders interpretiren kann — des Logos nicht widerstrebe. Honorius sagt dasselbe nur mit andern Worten: In membris non fuit alia lex aut voluntas diversa vel contraria Salvatori. Der Papst handelt dem-

nach offenbar von der Einheit des göttlichen und menschlichen Willens in Christo.

Wir wissen wohl, daß uns ein äußeres Zeugniß entgegensteht. Der Concipient des Briefes, den Honorius an den Patriarchen von Constantinopel richtete, war ein gewisser Abt Johannes. Als Pyrrhus, der Nachfolger des Sergius, per litteras suas huc atque illuc transmissas sich darauf berief, daß Honorius die una voluntas im monotheletischen Sinn gelehrt habe, da erweckte das im Abendland an allen Orten Aergerniß und Verwirrung (omnes occidentales partes scandalizatae turbantur[1]) und Johann IV. sah sich veranlaßt, drei Jahre nach dem Tode des Honorius sich mit einer Reclamation an den Kaiser Constantin zu wenden. In diesem Schriftstück, das auf den Erklärungen eben des Abtes Johannes fußt, wird geltend gemacht, daß, wenn in jenem Briefe von Einem Willen gesprochen werde, damit gemeint sei, daß Christus als Mensch, weil frei von Sünde und Concupiscenz, nur Einen Willen gehabt, nur das Gesetz des Geistes, nicht auch zugleich den Willen der Glieder. Aehnlich äußerte sich Abt Johannes selbst in einem Schreiben, das er dem Kaiser vorlegte. Vielleicht noch etwas früher geschah es, daß, wie uns der berühmte Abt Maximus erzählt, ein Presbyter Anastasius nach Rom kam und mit den sacratissimis viris magnae illic Ecclesiae wegen des Briefes sprach, quam ad Sergium scripserant. Er fragte, wie es denn gekommen sei, daß die una voluntas in den Brief hineingerathen; et invenit eos dolentes et excusantes. Abt Johannes aber, der ehemalige Sekretär des Papstes Honorius, versicherte nullo modo in ea epistola per numerum unius porsus voluntatis mentionem fecisse, licet hoc nunc confictum sit ab iis, qui eam in graecam linguam converterunt.

Pennacchi versteht unter den viri sacratissimi die Mitglieder der römischen Synode, und glaubt, daß sich Honorius mit ihnen vorher berathen, ehe er dem Abt Johannes den Auftrag gegeben, das Schreiben abzufassen. Wenn der Text, wie ihn Pennacchi an einer anderen Stelle gibt: Anastasius multum sermonem commovit propter epistolam, quae ab eo (sc. Honorio)

[1] So drückte sich der gleich zu erwähnende Papst aus.

fuerat ad Sergium scripta (S. 80) nicht der richtigere ist, so wird man gegen jene Vermuthung nicht viel einwenden können. Was aber damit gesagt sein will, wenn es von jenen Männern heißt, Anastasius habe sie dolentes et excusantes gefunden, möchte so schwer zu bestimmen sein, als der wirkliche Einfluß, den sie auf die endgültige Redaktion des Schriftstücks ausgeübt haben. Greifbar ist nur die Behauptung des Abtes Johannes. Nun hat aber Pennacchi schlagend nachgewiesen, daß der Ausdruck una voluntas wirklich im Originalbrief des Honorius stand und die Entschuldigung, die Johannes gegen Anastasius vorgebracht — man mag sie wenden und drücken, wie man will — ist von dem Vorwurf der Zweideutigkeit nicht frei zu sprechen. In dem officiellen Schreiben Johanns IV. spielt sie auch keine Rolle mehr, so wenig als in dem Schreiben des Abtes an den Kaiser.

Dagegen begegnen wir in diesen beiden Documenten, für die Johannes, wie gesagt, ebenmäßig einzustehen hat, der Versicherung, Honorius habe deßhalb nicht auch von dem göttlichen Willen gesprochen, weil ihn Sergius hierüber nicht gefragt, vielmehr nur berichtet habe, daß Einige zwei einander widersprechende Willen (sc. in der menschlichen Natur Christi) lehren; was man gefragt, sei beantwortet worden und nicht mehr. — Daß aber Sergius einen solchen Bericht erstattet und in diesem Sinn eine Frage vorgelegt, ist einfach nicht wahr. Ein Blick in seinen Brief widerlegt diese Aussage, wie nicht minder die Vertheidigung Pennacchi's, der zu behaupten keinen Anstand nimmt, der Brief des Sergius auf eine reine Quästio zurückgeführt sei die Anfrage gewesen, ob, wenn man einen activen menschlichen Willen neben dem göttlichen in Christo zulasse, daraus ein Widerstreit der beiden Willen folge!! Eben darum muß aber dem Abt Johannes, so günstig der heil. Maximus von ihm geurtheilt hat, überhaupt bestritten werden, daß er ein zuverlässiger Gewährsmann sei, und vollends Angesichts dessen, was der betreffende Passus in dem Schreiben des Honorius selbstredend bezeugt, verliert seine Auslegung der una voluntas jedes Gewicht. Man ließ sie auch in Rom sehr bald fallen. Hätte sie sich wirklich haltbar bewiesen, dann würde ihrer gewiß auf dem sechsten allgemeinen Concil und in dem Bestätigungsschreiben des Papstes irgendwie gedacht worden sein.

Es ist eine Unmöglichkeit, den Satz von der una voluntas

Domini nostri Jesu Christi anders zu verstehen, als von der Einheit seines göttlichen und menschlichen Willens. Aber welche Einheit statuirt Honorius? Auf diesen Punkt gedrängt, antworten die Vertheidiger des Papstes: die moralische Einheit. Diese Behauptung ist aber eine kaum weniger verzweifelte. Vor Allem muß bemerkt werden, daß auch ihr eine Reihe formeller Punkte entgegenstehen, ähnlich wie der ersten Deutung. Es wäre eine außerordentlich knappe Ausdrucksweise, wenn Honorius wirklich die moralische Einheit der beiden physischen Willen in Christo mit den Worten bezeichnen wollte: unam fatemur voluntatem Domini nostri Jesu Christi. Auch ist in dem, was diesem Satz vorausgeht, von etwas Analogem gar nicht die Rede. Weiter konnte, wie wir wissen, Honorius keinen Augenblick im Zweifel sein, daß Sergius unter der ἓν θέλημα die physische Einheit des göttlichen und menschlichen Willens verstehe, und seinerseits der Lehre von der physischen Einheit beider Willen förmlich huldige, daß er in Christo neben dem göttlichen einen besonderen menschlichen Willen in keinem Sinn zulasse. Das ist das Thema, das die Materie, über die sich Honorius zu äußern beginnt mit den Worten: Unam fatemur voluntatem Domini nostri Jesu Christi. Und der Papst soll sich damit gegen die physische Einheit und lediglich für die moralische Einheit beider Willen ausgesprochen haben! Der Beweis hiefür liegt, wie man uns sagt, in der Begründung, die Honorius beifügt: quia profecto a divinitate assumpta est nostra natura, non culpa. Das ist die eventuelle Vertheidigungslinie Pennacchi's und insbesondere ist es auch unsere Regensburger Broschüre, der wir auf diesem Punkte begegnen. Honorius, sagt sie, warf allerdings den Monotheleten das materielle Wort: „Ein Wille in Christo" hin. Aber er verstand unter der una voluntas lediglich die Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen hinsichtlich desselben gewollten Gegenstandes. Daß Honorius den Ausdruck in diesem letzten moralischen Sinn gebraucht, erhelle aus den begründenden Worten, welche der Papst beifügt: weil von der Gottheit unsere Natur, nicht unsere Schuld angenommen worden ist. — Wir wollen nun gar nicht betonen, daß die moralische Einheit des menschlichen und göttlichen Willens, wie sie nach dem orthodoxen Dogma zu fassen ist, in Wahrheit nur sehr ungenügend begründet wird, wenn man

lediglich darauf hinweist, daß in Christo keine Concupiscenz gewesen. Die Begründung bleibt mangelhaft, selbst wenn man ausdrücklich hervorhebt, daß die Concupiscenz in jedem Sinn gefehlt, daß der vernünftige Wille von jeder moralischen Verkehrtheit frei gewesen, ja sogar dann noch, wenn man der menschlichen Natur des Herrn die übernatürliche Integrität Adams vindicirt. Und wie einseitig faßt Honorius die natura vitiata im Unterschied zu der natura, quae ante peccatum creata est, als die natura, quae repugnat legi mentis und umgekehrt die natura, die Christus angenommen als diejenige, die von dieser pugna, von der lex in membris Nichts wußte! Doch das, wie schon gesagt, nur nebenher, weil derartige Erwägungen in einem Fall, wie der unsere, wenig beweisen. Aber die ganze Defension des Honorius bewegt sich auf einem falschen Fundament. Ist denn die una voluntas Domini nostri Jesu Christi nur damit begründet, daß von der Gottheit wohl unsere Natur, nicht aber unsere Schuld angenommen ist? Mit nichten. Sie ist begründet zugleich und in erster Linie mit der ineffabilis conjunctio humanae divinaequae naturae, von der unmittelbar vorher die Rede ist. Propter ineffabilem conjunctionem humanae divinaeque naturae idcirco et ubique Deus dicitur pati et humanitas ex coelo cum divinitate descendisse. Zwischen diesem und dem folgenden Satz: unam voluntatem fatemur stehen die gewichtigen Worte: Unde et. Diese läßt Pennacchi gänzlich unbeachtet und unsere Broschüre wendet sich gegen sie auf eine Weise, durch die sie sich selbst richtet, S. 13: „Anders gestaltet sich die Frage, wenn man den logischen Zusammenhang der Stelle, worin Honorius von dem Einen Willen in Christo spricht, mit dem Vorhergehenden entdecken (!) will. Nachdem er von der Annahme einer leidensfähigen Natur durch die Gottheit gesprochen hatte (!), erwartet man freilich den unmittelbar darauf folgenden Schluß nicht: Daher (unde) bekennen wir Einen Willen unseres Herrn. Es fehlt irgend ein (vielleicht ausgefallener!) Zwischensatz, der diese Schlußfolgerung vermittelt hätte.“ Man gibt den Bankerott seiner Interpretation zum voraus zu, wenn man jenen logischen Zusammenhang einfach ignorirt oder mit solchen Willkürlichkeiten gegen die Wucht desselben ankämpft.

In der That führt Honorius, wie man sieht, die una

voluntas principaliter auf die unaussprechliche physische Vereinigung beider Naturen zurück; damit ist sie aber selbst als eine physische bezeichnet, und an der Sache ändert sich nichts Wesentliches, wenn man selbst zugeben dürfte, daß Honorius jene Vereinigung nur als eine hypostatische ineffabilis nenne und lediglich von der Einheit der Person rede; es würde auch dann aus seiner Argumentation folgen, daß er nur von Einem Willen weiß, indem er denselben als eine Sache der Einen Person faßte. Unzweifelhaft war aber seine Vorstellung die, daß um der Vereinigung der Naturen als solcher willen, wegen der zu sagen ist, daß Ein und derselbe Logos das Göttliche und Menschliche gewirkt,[1] auch nur Ein Wille in Christo sei, d. i. der göttliche, mit welchem der menschliche physisch eins geworden. Wenn er hierin vollständig mit Sergius zusammenstimmt, so ergänzt er ihn doch auch zugleich. Um der unaussprechlichen Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur willen, um der Thatsache willen, daß von der Gottheit die menschliche Natur assumirt worden ist ... „deßhalb bekennen wir auch einen (physisch) einzigen Willen unsers Herrn Jesu Christi, — weil fürwahr von der Gottheit unsere Natur assumirt worden, nicht die Schuld." Ist die unaussprechliche Union der göttlichen mit der menschlichen Natur der Grund für den physisch einzigen Willen im Allgemeinen, so ist der Umstand, daß mit der göttlichen eine ganz unverdorbene menschliche Natur vereinigt worden, der specificirende Grund dafür, daß jener physisch einzige Wille in Christo ein einziger im absoluten Sinn ist und durch Nichts, auch durch kein reagirendes Gesetz der Glieder begrenzt wird. Daß der Papst auch in dieser Richtung ganz dachte, wie Sergius, daß er von Christo Alles ausschloß, was vor Leiden und Tod gebebt und auch hiefür auf die Unverdorbenheit der menschlichen Natur in Christo sich berief, unterliegt wohl keinem Zweifel. Wir können für unsere Interpretation die Probe machen. — Wir wir in einem andern Zusammenhang schon hervorgehoben, kommt Honorius zu folgenden Schlußsätzen: A Salvatore non est assumpta vitiata natura, quae repugnaret legi mentis ejus und lex alia in membris aut voluntas diversa non fuit vel contraria Sal-

[1] Wir premiren hier nicht, daß Honorius das im monotheletischen Sinn versteht.

vatori. Der Papst spricht nur einerseits vom Salvator, d. h. dem Logos und dem Gesetze seines Geistes, andrerseits von der lex in membris und läugnet, daß eine solche lex, eine solche voluntas diversa vel contraria Salvatori in der von ihm angenommenen Natur vorhanden gewesen. Von einem menschlichen Geisteswillen, der erwähnt werden müßte, wenn er statuirt würde, ist gar keine Rede. Und nun lenkt Honorius auf die Schriftstellen ein, die Sergius im Auge hatte, als er sagte: wer zwei Energien lehrt, muß consequenter Weise zwei Willen annehmen, die sich gegenseitig widersprechen, als ob 2c. Et si quidem scriptum est, heißt es im Briefe des Papstes unmittelbar weiter: Non veni facere voluntatem meam, sed ejus, qui misit me, Patris, et: Non quod ego volo, sed quod tu vis, Pater, et alia hujusmodi, non sunt haec diversae voluntatis, sed dispensationis humanitatis assumptae. Ista enim propter nos dicta sunt, quibus dedit exemplum . . . Wen denkt sich Honorius als den, der diese Worte gesprochen? Nach dem Zusammenhang hat er kein anderes Subject im Auge als den Salvator, d. i. den Sohn Gottes als solchen. Von den Worten, die er geredet, sagt der Papst: non sunt haec diversae voluntatis, sie sind nicht zu verstehen von einer diversa voluntas, d. h. — wie die natürlichste Auslegung es an die Hand gibt — der Sohn Gottes spricht so, nicht als ob zwischen ihm und dem Vater wirklich eine diversa voluntas bestände;[1] sed (sunt) dispensationis humanitatis assumptae — sie sind zu verstehen von der dispensatio humanitatis assumptae, d. h. der Sohn Gottes spricht so, als der Menschgewordene, als derjenige, der eine menschliche Natur annahm, um so wirklich uns zu erlösen. Die dispensatio naturae assumptae ist nämlich zweifelsohne in demselben Sinn zu fassen, in welchem die griechischen Väter und mit ihnen z. B. das allgemeine Concil von Chalcedon von der *οἰκονομία* = dispensatio bald mit, bald ohne Beisatz reden, um damit das Geheimniß der Incarnation auszuzudrücken. Wir haben es an seiner Stelle ausdrücklich hervorgehoben, wie auch das sechste allgemeine Concil diejenigen verurtheilt, welche (wie es in der authen-

[1] Die Deutung der voluntas diversa im Sinn der Concupiscenz ändert an der Sache nichts, paßt aber weniger zu der Antithese sed dispensationis . . .

tischen lateinischen Uebersetzung heißt), in dispensatione Domini nostri Jesu Christi, in dispensatione humanitatis Christi Eine Energie und Einen Willen lehren. Aber wie versteht es Honorius, wenn er sagt, der Logos habe als der Incarnirte so gesprochen? Er gibt darüber klare Rechenschaft, wenn er fortfährt: Ista enim propter nos dicta sunt, quibus dedit exemplum ut sequamur vestigia ejus; pius magister discipulos imbuens, ut non suam unusquisque nostrum, sed potius Domini in omnibus praeferat voluntatem.

Also wegen unser hat der Mensch gewordene Logos also geredet. Wir glauben, Honorius konnte wohl nicht bestimmter zu erkennen geben, daß auch nach seiner Ueberzeugung diese Worte auf den Herrn selbst nicht in ihrem eigentlichen Sinne passen; und wohl nicht ausdrücklicher konnte er zurückweisen auf seine beiden Sätze, daß in Christo der menschliche Wille physisch eins sei mit dem göttlichen und daß überhaupt Nichts in ihm der voluntas Salvatoris je irgendwie widerstrebt habe. Dagegen hat Pennacchi freilich geltend gemacht, daß man gar wohl sagen könne, der Herr habe jene Worte um unsertwillen gesprochen, ohne damit zu bestreiten, daß sie auch von ihm selbst im eigentlichen Sinn zu verstehen seien. Gerade weil Honorius ausspreche, der Erlöser habe uns damit ein Beispiel hinterlassen, das wir nachahmen sollen, vindicire er demselben einen menschlichen Willen und lehre, daß, wie Christus seinen menschlichen Willen dem des Vaters nachgesetzt, so auch wir thun sollen. Allein zu schweigen davon, daß diese Auslegung in den Brief einen Begriff einführt, von dem nirgends die Rede, so ist es eben ein sehr großer Unterschied, ob man einfach einen Ausspruch des Herrn als unsertwillen gethan bezeichnet oder ob man ihn ohne jegliche Klausel kurzweg damit begründet, daß man sagt: wegen unser hat Christus so gesprochen. Das Letztere ist aber der Fall in unserem Brief. Nachdem Honorius gesagt: non sunt haec diversae voluntatis, sed dispensationis humanitatis assumptae, fährt er fort: Ista enim propter nos dicta sunt. Dieses enim hat Pennacchi übersehen, und die Mainzer Uebersetzung, die außerdem mit Ista etc. einen neuen Abschnitt anfängt (!), fallen gelassen. Was dann die Behauptung betrifft, Honorius hätte, wenn er dem Herrn nicht einen wirklichen menschlichen Willen

zugeschrieben, nicht von einem Beispiel reden können, das er uns hinterlassen, so ist darauf zu erwiedern, daß derartige Argumente in unserer Materie, wie wir auch zu unsern Ungunsten bemerklich gemacht, entschieden wenig Beweiskraft haben. Jede Irrlehre führt zu Aufstellungen, denen von Seite der Logik sehr leicht der Proceß zu machen ist, ohne daß daraus im Mindesten folgt, daß diese Aufstellungen in Wirklichkeit auf einen orthodoxen Standpunkt zurückweisen. — Doch können wir noch auf etwas Anderes aufmerksam machen. Die monotheletische Theorie befindet sich in einer bitteren Verlegenheit der ganzen Frage gegenüber, wie sie sich das Leiden vorstellte, das der Logos als principium quo in carne passibili gewirkt. Ohne Zweifel dachte sie in irgend welcher nebelhaften Weise den menschlichen Willen, den sie in dem göttlichen untergegangen annahm, dabei doch virtuell betheiligt. Vielleicht hat Honorius etwas Aehnliches im Auge gehabt, als er in jenen Worten des Herrn die Spuren fand, auf welchen wir ihm nachfolgen sollen. — Da er die fraglichen Stellen auf Christus nicht selbst anwendet, sondern im Sinn eines von dem Herrn uns gegebenen Vorbildes auffaßt, erledigt sich auch eine andere Bemerkung von Pennacchi. Er behauptet, nach Honorius sei es ganz klärlich die menschliche Seele, die am Oelberg gebetet. Habe doch Christus gesagt: Vater, wenn es möglich ist 2c. und mit einer förmlichen Bitte sich an den Vater gewendet — was Beides von der Gottheit nicht gelten könne, da der Logos als Gott allwissend und dem Vater gleich sei. — Wenn der Herr alle diese Worte nur unsertwegen gesprochen, um uns ein Beispiel zu hinterlassen, während sie von ihm selbst nicht im eigentlichen Sinn gelten, dann erklärt sich auch das, worauf Pennacchi hindeutet, zur Genüge.

„Unam fatemur voluntatem Domini nostri Jesu Christi.“

Noch eine einzige Frage!

Konnte Honorius dieses sagen und alles Andere was darauf folgt, in einem an Sergius gerichteten Schreiben, um damit im Gegensatz zu ihm eine lediglich moralische Einheit des menschlichen und göttlichen Willens zu lehren, — obwohl er mit keiner Silbe betont, daß er nur so verstanden werden wolle und seinerseits jede Deutung abweise, durch welche seine una voluntas der Einen Energie an die Seite gerückt

würde? Wie uns scheint, zerfließt mit dieser Fragestellung vollends jeder Zweifel, und das um so gewisser, als Niemand sich verhehlen kann, daß der ganze Brief des Honorius gegen den Patriarchen Zustimmung und Einmüthigkeit athmet. — Der Papst brauchte, wie wir Pennacchi zugeben, den Sergius, im Falle er seinen Irrthum wirklich nicht theilte, freilich nicht zu verdammen; aber wenn er ihm auch nur widersprechen wollte, konnte er so nicht reden, wie er geredet hat.

Indem aber Honorius die una voluntas wirklich proclamirt, bestätigt er damit factisch zugleich den Grundgedanken des Sergius und insbesondere die Eine Energie, so wenig er auch jetzt Veranlassung nimmt, im Sinn dieser letzteren sich auszusprechen. — Doch wie ist das Alles möglich, wendet man uns nun ein, da Honorius unbestritten von dem chalcedonensischen Bekenntniß ausgeht? Oder anerkennt er nicht in Christo zwei vollständige Naturen, eine göttliche und eine menschliche, ungeschieden und unvermischt, und ganz ausdrücklich die Fortdauer der differentiae utrarumque naturarum bei aller Innigkeit ihrer Verbindung? Auch Pennacchi macht diesen Einwand mit Emphase geltend. Allein wie längst hervorgehoben worden, den chalcedonensischen Standpunkt theilt Honorius mit den andern Monotheleten; aber er hat, wie sie, diesen Standpunkt nicht folgerichtig festgehalten, sondern sich in einen großen Widerspruch mit sich selbst verwickelt. — Was insbesondere die differentiae anlangt, so sagt z. B. auch die entschieden monotheletische Ekthesis, welche Sergius verfaßte und von der wir noch zu reden haben werden, ganz ähnlich: „Die ἕνωσις κατὰ σύνθεσιν in Christo ist anzuerkennen ohne σύγχυσις und διαίρεσις, und sie bewahrt die Eigenthümlichkeit jeder der beiden Naturen.“ Daß indessen abgesehen von allen Folgerungen das chalcedonensische Bekenntniß und die epistola dogmatica nicht einmal rein aus dem Schreiben des Papstes herausklingen, haben wir gesehen.

Derselbe hat sich aber noch in anderer Weise widersprochen.

Der dispositive Theil beschäftigt sich ex professo mit den Vocabula „Eine“ und „zwei Energien“ und enthält die Verfügung (die Disposition), daß man sich beider enthalten soll. Insofern hiefür nur Opportunitätsgründe angeführt werden — „die

Unmündigen könnten an dem Ausdruck „„zwei Energien““ sich stoßend uns für Nestorianer halten, und blöden Ohren könnten wir eutychianisch zu lehren scheinen, wenn wir nur „„Eine Energie““ bekennen“ — beweist das Verbot weder für noch gegen die Orthodoxie des Papstes. Aber er macht auch doctrinelle Momente geltend. Non oportet — ad dogmata ecclesiastica retorquere, quae neque synodales apices super hoc examinantes, neque auctoritates canonicae visae sunt explanasse, ut unam vel duas energias aliquis praesumat Christi Dei praedicare, quas neque evangelicae vel apostolicae litterae, neque Synodalis examinatio super his habita visae sunt terminasse. Honorius geht noch weiter. Er bestreitet nicht nur das Factum einer Dogmatisation in dieser Frage, auch nicht etwa nur die Zweckmäßigkeit, sondern die Möglichkeit einer solchen. „Daß der Herr Jesus Christus, der Sohn und das Wort Gottes ... der operator der Gottheit und der Menschheit sei, dafür bieten die heiligen Schriften die klarsten Belege in Fülle. Utrum autem propter opera divinitatis et humanitatis una aut geminae operationes debeant derivatae dici vel intelligi, ad nos ista pertinere non debent, relinquentes ea grammaticis, qui solent parvulis exquisita derivando nomina venditare — das überlassen wir den Schulmeistern, welche die Ausdrücke, die sie durch Ableitung gewonnen, an die Kleinen verkaufen. Nos enim non secundum unam operationem vel duas Dominum nostrum Jesum Christum ... sacris litteris percepimus, sed multiformiter cognovimus operatum. — Die heilige Schrift weiß nach dem Urtheil des Papstes Nichts von Einer Energie und Nichts von zweien; sie lehrt, daß Christus multiformiter gewirkt. — Es stimmt mit dem in dem expositiven Theil thatsächlich ausgesprochenen Urtheil überein, daß er in solcher Weise die Schriftwidrigkeit der „zwei Energien“ behauptet; ein neuer Widerspruch aber ist es, wenn er die Schriftwidrigkeit auch der „Einen Energie“ ausspricht, die doch die klare Consequenz der von ihm adoptirten Grundanschauung und die unmittelbare Voraussetzung der una voluntas ist. Daß aber dabei der Lehrbegriff des expositiven Theils bestehen bleibt, ist unbestreitbar, wie nicht minder, daß selbst die Doctrin des dispositiven Theils, insofern sie die des ersten partiell reflectirt,

schon für sich allein häretisch ist. Wir können Beides an einem analogen Dogma klar machen.

Gesetzt, es hätte Jemand vor dem Chalcedonense in einem Schreiben gelehrt: „Die göttliche und menschliche Natur Christi sind von dem Augenblick der Incarnation an vermischt, und ich bekenne nur Eine Usie unseres Herrn Jesu Christi. Dabei muß man stehen bleiben. Ob es wegen der göttlichen und menschlichen Natur, die in Christo gemischt sind, passend sei, Eine oder zwei Naturen zu lehren, das überlasse ich den Schulmeistern; aus der heiligen Schrift habe ich nicht gelernt, daß der Herr Eine oder zwei Naturen habe, sondern daß er das Fleischgewordene Wort sei 2c." — wie hätte über ihn auf der Synode geurtheilt werden müssen? Die Antwort liegt auf der Hand: insbesondere ist es sicher, daß die Richter des Glaubens schon das als eine Irrlehre angesehen haben würden, daß die Lehre von zwei Naturen als in der heiligen Schrift nicht enthalten und ihr fremd bezeichnet wird, obwohl die Lehre von der Einen Natur dieselbe Beurtheilung erfährt.

Kommen wir nun aber auf den zweiten Brief des Honorius zu sprechen.

Sophronius war bald, nachdem er von Constantinopel geschieden, zum Patriarchen von Jerusalem erhoben worden. Als solcher hatte er ein Synodalschreiben zu erlassen. Was konnte es für ihn Wichtigeres geben, als in demselben die brennende theologische Frage des Tages zu behandeln? Er befaßte sich indeß lediglich mit dem Problem, ob „Eine oder zwei Energien." Sergius scheint ihm gegenüber den Willen in Christus formell nicht erörtert zu haben. Kurzgefaßt lautet die klassische Auseinandersetzung des neuen, von Sergius offenbar in keiner Weise gebeugten Patriarchen dahin: Es ist wahr: Ein und derselbe Christus, der Sohn Gottes wirkt das Göttliche und Menschliche; aber ebenso wahr ist, daß jede Natur (in Gemeinschaft mit der anderen) das wirkt, was ihr eigen ist, indem in Christo zwei natürlich das Ihre wirkende Formen (Naturen) sind. Die göttlichen und menschlichen Thätigkeiten sind also zunächst gewirkt von den entsprechenden Naturen, die menschlichen von der menschlichen. Nur insoweit als beide Naturen in der Einen Person des Logos ruhen, darf von diesem gesagt werden, daß er das

Göttliche und Menschliche wirke. Darum lehrt nur der orthodox, der zwei Energien in Christo, eine göttliche und menschliche, lehrt. — Die Consequenzen, die sich hieraus für die Frage nach dem Willen des Herrn ergeben, sobald man dieselbe einmal stellt, liegen auf der Hand. — Dieses Synodalschreiben, von dem Pennacchi merkwürdigerweise behauptet, es laute, wie der Brief des Papstes an Sergius,[1] wurde von Sergius selbst gar nicht angenommen. Honorius empfieng dasselbe von einer Gesandtschaft, an deren Spitze der Bischof Stephan von Dor stand. Was war die Folge davon? Honorius richtete ein Schreiben an Sophronius einer- und an Cyrus andererseits, und bestand darauf, daß beide Termini vermieden werden sollen; auch unterließ er nicht, hievon den Sergius zu verständigen, und was wir von den beiden ersten Schreiben wissen, das verdanken wir den Mittheilungen, die er selbst darüber gegen den Patriarchen von Constantinopel machte. Auch jetzt sind es Opportunitätsgründe, auf die er sich stützt. Aber sie sind es wiederum nicht allein, und die dogmatische Einrede, der er schon im vorigen Briefe Ausdruck gegeben, kehrt gleich im ersten Fragment in geschärfter Gestalt zurück. Nec non et Cyro fratri nostro Alexandriae civitatis praesuli (scriptum est), quatenus novae adinventionis „unius“ vel „duarum operationum“ vocabulo refutato, clara Dei ecclesiarum praeconia nebulosarum concertationum caligine offundi non debeant vel aspergi; ut profecto unius vel geminae operationis vocabulum noviter introductum ex praedicatione fidei eximatur. Nam qui haec dicunt, quid aliud nisi juxta unius vel geminae naturae Christi Dei vocabulum, ita et operationem unam vel geminam suspicantur? Super quod (in Betreff der Naturen) clara sunt divina testimonia. Unius autem operationis vel duarum esse vel fuisse mediatorem Dei et hominum Dominum nostrum Jesum Christum sentire et promere satis ineptum est. Es ist ganz ungereimt, zu denken oder zu sagen, in dem Mittler . . . unserem Herrn Jesus Christus seien oder seien gewesen eine oder zwei Energien — und, wie weiter angedeutet wird, die heilige Schrift läßt uns hier ohne jegliche

[1] Dem Wortlaut nach läßt Pennacchi den Patriarchen von Jerusalem sogar aus dieser Quelle schöpfen; doch corrigirt er sich später wieder.

Orientirung. — Diese Aeußerung repräsentirt, verglichen mit der Lehre des expositiven Theils des ersten Briefes wiederum einen Widerspruch, insofern sie nicht nur die Annahme zweier Energien, sondern auch die Annahme Einer Energie als eine Ungereimtheit und unbiblisch erklärt — eine Irrlehre bleibt sie demungeachtet. Aber eben der zweite Brief erhebt sich zu einem noch größeren Widerspruch. Gedrängt offenbar durch das Synodalschreiben des Sophronius und durch die mündlichen Erörterungen seiner Gesandten, zurückgewiesen insbesondere auf das agit utraque natura in dem dogmatischen Schreiben Leos, anerkennt Honorius in den beiden andern Fragmenten: Utrasque naturas in uno Christo unitate naturali copulatas cum alterius communione operantes atque operatrices confiteri debemus, et divinam quidem, quae Dei sunt, operantem et humanam, quae carnis sunt, exequentem . . . naturarum differentias integras confitentes. Und: Oportet . . . confiteri duas naturas, id est divinitatis et carnis assumptae in una persona Unigeniti Dei patris, inconfuse, indivise atque inconvertibiliter nobiscum praedicare propria operantes. Beiden Aeußerungen geht aber die Bemerkung voraus, non unam vel duas operationes in mediatore Dei et hominum definire debemus; non nos oportet unam vel duas operationes definientes praedicare. Und doch ist es ein großer Unterschied, ob man zwei Energien nur einfach nicht aufstellt, oder ob man wiederholt gegen diesen Ausdruck protestirt, ohne im Geringsten zu verrathen, daß man das nur aus Rücksichten der Opportunität thue. Und nun liegt uns, um wiederum eine Analogie herbeizuziehen, folgender Fall vor. Derjenige, den wir oben fingirt, hat in einem späteren Schriftstück die Lehre aufgestellt: „Zwei Naturen oder Eine Natur in Christo zu denken oder zu behaupten, ist eine Ungereimtheit und unbiblisch. Statt zwei oder Eine Natur zu definiren, müssen wir vielmehr bekennen in Christo eine göttliche und eine menschliche Natur.“ — Obwohl in dem letzteren Satz — wenn auch nicht verdachtfrei — orthodox, ist das Schreiben in dem ersteren entschieden häretisch und läuft, durch denselben die Irrlehre des früheren Schreibens wiederum wenigstens partiell reflectirend, auf dieselbe Gottlosigkeit hinaus. Die Synode von Chalcedon hat Recht, wenn sie erklärt: Der Verfasser hat in dem einen Dokument,

Eine Usie und Eine Natur in Jesus Christus verkündet und das andere concurrrit in eandem impietatem. Ganz dasselbe hat unter den gleichen Voraussetzungen das sechste allgemeine Concil über die Lehre des Honorius bezüglich des Willens und der Energie in Christus ausgesprochen und es hat nicht minder einen gerechten Spruch gefällt.

Die Frucht der von Sergius mit Heraklius und dem Papste gepflogenen Verhandlungen reifte in dem schon erwähnten und von dem Patriarchen verfaßten kaiserlichen Dekret, Ekthesis genannt. Es entwickelt, indem es anknüpft an die fünfte ökumenische Synode und wesentlich die Ausführungen des besprochenen Briefes an Honorius wiedergibt, den Grundgedanken der Häresie, spricht sich im Sinn jenes Briefes gegen die Eine und gegen zwei Energien aus und verkündet — hier im Ausdruck sich unmittelbar an Honorius anschmiegend — positiv das *ἓν θέλημα*. „Wir verordnen," schließt der Kaiser, „daß alle Christen so denken und lehren, ohne etwas dazu oder davon zu thun."

Ehe die Ekthesis aber wirklich nach Rom abgesandt wurde, starb daselbst Honorius, an dessen Zustimmung man in Constantinopel gewiß nicht gezweifelt hatte, nach einer dreizehnjährigen Regierung.

Daß er der Anschauung des Sergius nicht bloß in dictis, sondern auch innerlich huldigte, halten wir — obwohl selbstverständlich Niemand darüber Gewisses sagen kann — für durchaus wahrscheinlich. Die Polemik gegen die Eine Energie erklärt sich daraus, daß er möglicherweise wirklich glaubte, man brauche diese Consequenz sich nicht gefallen zu lassen. Vielleicht diente sie ihm auch nur als Folie, um desto bestimmter den Terminus des Sophronius bekämpfen zu können. Daß er mit besonderer Erregtheit gegen Sophronius sich äußerte, ist, wie wir meinen, unzweifelhaft. Schon die Stelle von den Schulmeistern zielt wohl nach ihm und nicht minder eine Stelle am Schluß, die Pennacchi unbegreiflicherweise auf diejenigen bezieht, welche damals im offenen Widerspruch zu dem Chalcedonense behaupteten, der Herr sei als Mensch nicht ohne Erbsünde gewesen — vermuthlich eine nestorianische Schrulle. „In Einfachheit und Wahrheit," schreibt Honorius, „wollen wir bekennen den Herrn Jesus Christus, den Einen operator der göttlichen und menschlichen Natur. Es ist besser,

daß die eitlen und müßigen Abwäger der Naturen, die paganisirenden Philosophen (Jörg würde übersetzen: die liberalen Professoren) ihr geschwollenes Froschgeschrei gegen uns erheben, als daß das einfache und im Geiste arme Volk Christi ungesättigt bleibe; denn Keiner wird durch Philosophie und eitlen Trug die Schüler von Fischern betrügen 2c." Man sieht, gegen welchen Terminus eigentlich das Herz des Papstes aufwallte. Was dann den Ausspruch der heil. Schrift betrifft, daß Christus und sein Geist multiformiter wirke, so dürfte es vollständig einleuchten, daß von ihm, in diesem Zusammenhange citirt, eine Verbindungsbrücke zu der „Einen Energie" viel leichter geschlagen werden kann, als zu zwei. — Auch das Synodalschreiben des Sophronius war wohl so wenig als seine Gesandtschaft im Stand, die innere Ueberzeugung des Papstes zu erschüttern, wenn es ihn auch bestimmte, in einer Reihe von Aeußerungen sich auf die Seite des Patriarchen zu stellen, und es ihm entfernt nicht mehr beifiel, Wendungen zu gebrauchen, die unwillkürlich an die Urtheile erinnern, die in manchen Kreisen heut zu Tage über die deutsche Wissenschaft gang und gäbe sind. Aber auch jetzt noch kehrt er sich mit besonderer Schärfe gegen die Richtung des Sophronius. Wer ist denn eigentlich gemeint, wenn er von solchen redet, die den Terminus: Eine oder zwei Naturen nachahmend, so auch Eine oder zwei Energien einführen? Wem gilt der Vorwurf der vollen Ungereimtheit der Ansicht und des Ausdrucks? Haben Sergius und Cyrus die Eine Energie jemals gelehrt, indem sie zugestanden, daß sie dabei einen Pendant zu der Einen Natur in Christo geben wollen? — Und warum erhält Cyrus auch jetzt, da Honorius direct an ihn schreibt, nicht die leiseste Weisung bezüglich der Unionsurkunde?

Im Uebrigen sind wir weit entfernt, Honorius einen formalen Häretiker zu nennen und alle Einwendungen, die gemacht werden, um ihn gegen den Vorwurf hartnäckigen Widerstandes gegen ausdrückliche kirchliche Lehrbestimmungen in Schutz zu nehmen, können wir lediglich auf sich beruhen lassen. Zwar hat Honorius das Chalcedonense und die epistola dogmatica, sowie den ganzen Thatbestand der Tradition offenbar viel zu flüchtig untersucht, und höchst unüberlegt dazu die Hand geboten, der dogmatischen Entwicklung, wie sie im Chalcedonense sich krystallisirt hatte, eine

über das fünfte allgemeine Concil specifisch hinausgehende, den Monophysiten freundliche Wendung zu geben; aber doch waren es nicht formelle Definitionen, gegen die er unmittelbar verstieß, ja wir glauben, daß er bona fide die Ueberzeugung hegte, bei all dem doch die Grenze des Dogmas nicht zu überschreiten. Wie eine solche Täuschung möglich war, wer wollte das feststellen? Wir unsererseits halten dafür, daß den Abt Johannes ein großer Theil der Schuld trifft. Die Erklärungen, von denen wir erzählt, machen es mehr als zweifelhaft, ob der Papst wirklich durch ihn in irgend einer Weise gut bedient gewesen ist. Den zweiten Brief hat er nicht mehr verfaßt, obwohl er noch lebte.

Der edle Vorkämpfer für die orthodoxe Lehre, Sophronius, war schon ein Jahr vor Honorius aus der Zeitlichkeit abgeschieden. Die Einnahme Jerusalems durch die Araber und wohl auch die Verwirrung in der Kirche hatte sein Herz gebrochen.

Skizziren wir noch kurz die übrige Geschichte des Monotheletismus.[1] Die Ekthesis wurde unter seinen Anhängern allgemein, trotzdem daß die *μία ἐνέργεια* äußerlich fallen gelassen war, als ein freudiges Ereigniß begrüßt. Cyrus in Alexandrien feierte sie mit Hymnen. Aber Gott erweckte dem Dogma neue Streiter. Die jetzt in den Vordergrund tretende Gestalt ist die des Abtes Maximus. Auf derselben Seite kämpften nun aber auch, wie wir wissen, sämmtliche Päpste. Schon der unmittelbare Nachfolger des Honorius, Severin, erklärte sich gegen den Monotheletismus. Nach seinem frühen Hingang auf den Stuhl Petri erhoben, sprach Johann IV. (641) sich gegen die Irrlehre aus. „Was ist denn das für Ein Wille, den die Häretiker lehren? Ist es der menschliche oder göttliche? Sagen sie: der göttliche, so widerspricht ihnen die wahre Menschheit Christi ... Behaupten sie aber, der Eine Wille Christi sei menschlich, so werden sie ... als Leugner der Gottheit Christi verdammt werden; wollen sie aber einen gemischten Willen Christi annehmen, so vermischen sie zugleich die Naturen ...“ Auf den Papst Johann IV. folgte Theodor, der die Ekthesis für ungültig erklärte und anathematisirte, weil sie die orthodoxe Lehre verwerfe. Ja er sprach über Paul von Constantinopel die Absetzung aus. Dieser Patriarch

[1] Vgl. Hefele, Concil-Geschichte, Bd. 3. S. 159 ff.

lebte ganz und gar in den Anschauungen seines mittelbaren Vorgängers Sergius. „Alle gottgemäße und alle menschengemäße Energie, schrieb er an den Papst, geht von Einem und demselben fleischgewordenen Gott Logos aus und bezieht sich auf denselben zurück. . . . Deßhalb anerkennen wir auch nur Einen Willen unseres Herrn . . . Wir thun dieß nicht, um die zwei Naturen zu vermischen oder um eine derselben aufzuheben, sondern um anzudeuten, daß die vernünftig beseelte σάρξ Christi durch jene innigste Einigung mit dem Göttlichen bereichert, den göttlichen Willen des mit ihr geeinigten Logos unterschiedslos erworben hat und von ihm durchaus geleitet und bewegt wird . . .“ Das Bedeutsamste aber, was sich in jenen Zeiten begab, war die Disputation des Maximus mit dem verjagten Patriarchen Pyrrhus von Constantinopel, dem Vorgänger des Paulus im Jahr 645. Wie seit der in der Ekthesis vollendeten Schwenkung die Frage wegen des Willens in Christo vor der über die Energie in den Vordergrund getreten, so disputirten beide Männer auch zuerst über das θέλημα und dann die ἐνέργεια, was selbstverständlich zu manchen Wiederholungen führte. Mit siegreichem Scharfsinn warf Maximus den ehemaligen Patriarchen aus allen seinen Positionen. Diese berühmte Unterredung hatte Statt in Afrika, wo Maximus mit vielen Bischöfen innigen Verkehr pflegte. Auch war ganz Afrika gegen die monotheletische Irrlehre; ja die gesammte abendländische Kirche erklärte sich in diesem Sinn. Unter diesen Umständen sah sich der kaiserliche Hof von Constantinopel genöthigt, die Ekthesis zurückzuziehen und 648 erschien, aus der Feder des Patriarchen Paul stammend, das kaiserliche Dekret, „Typus“ genannt. In demselben wurde den orthodoxen Unterthanen erklärt, daß sie von nun an nicht mehr die Erlaubniß haben, mit einander über Einen Willen und Eine Energie, oder zwei Energien und zwei Willen zu streiten und zu zanken. „Wir verordnen dieß,“ sagt Kaiser Constans, „nicht um irgend etwas wegzunehmen von den frommen Lehrsätzen der heiligen anerkannten Väter in Betreff der Menschwerdung des Logos Gottes, sondern in der Absicht, daß aller fernere Streit in Betreff der vorliegenden Fragen aufhöre und man allein folge den heiligen Schriften und den Ueberlieferungen der fünf ökumenischen Concilien und den einfachen Aussprüchen und Ausdrücken

der bewährten Väter. . . . Der vor den erwähnten Streitigkeiten vorhandene Lehrbegriff soll überall bewahrt werden, wie er wäre, wenn gar kein solcher Streit existirt hätte.“ Folgen nun die Strafandrohungen.

Es war eine zweite und verglichen mit der ersten ungleich weiter gehende Concession, welche die Häresie machte; aber daß auch diese nicht als ein wirkliches Zurückweichen von den bisherigen Sätzen gemeint war, bedarf keines Beweises. Das Auftreten der Monotheleten auf dem sechsten allgemeinen Concil zeigt zur Genüge, daß man in ihren Kreisen fortfuhr, das ἓν θέλημα zu verkünden und selbst auf den Terminus μία ἐνέργεια bald wieder ungescheut zurückgriff, wenn er überhaupt je durch die Ekthesis förmlich verdrängt worden ist. Wie sehr man sich fortwährend auf Honorius stützte, von dessen Briefen die Regensburger Broschüre schreibt, sie hätten 40 Jahre lang in einem Archiv zu Constantinopel verborgen gelegen und seien erst zur Zeit des sechsten allgemeinen Concils wieder aus demselben hervorgezogen worden, dafür zeugen die Briefe, die Pyrrhus nach allen Seiten sandte, die Art und Weise, wie der Patriarch Paul von Honorius in einem Schreiben an Papst Theodor sprach [1] und die Erklärung, die gleich in der ersten Sitzung des sechsten allgemeinen Concils Makarius und Genossen abgaben, dahin lautend: „Wir haben diese neuen Ausdrücke nicht erfunden, und lehrten nur, was wir von den heiligen allgemeinen Synoden, den heiligen Vätern, von Sergius und seinen Nachfolgern, auch von Papst Honorius und von Cyrus von Alexandrien in Betreff des Willens und der Energie überliefert erhalten haben, und sind bereit, dieß zu zeigen.“ Wenn übrigens Pennacchi darauf einen Nachdruck legt, daß Pyrrhus und Paulus dem Honorius nur die Lehre von Einem Willen zugeschrieben und nicht auch Einer Energie, so ist das wirklich seltsam. Expreß hat ja Honorius nur die Lehre von Einem Willen vorgetragen; das stimmte vollständig zu dem Stadium, in das die Häresie damals eingelenkt. In amtlichen Erlassen vollends konnten die Patriarchen von Constantinopel schon darum nicht versuchen, die in dem Briefe des Honorius auf die Eine Energie zielenden

[1] Bei Pennacchi a. a. O. S. 139 f.

Momente zu sammeln und hervorzuheben, weil mit der Ekthesis äußerlich und officiell die Behauptung der Einen Energie fallen gelassen worden war. Daß es aber auch Ausnahmen gab, jedenfalls in den späteren Zeiten, bestätigt uns Makarius. Ebensowenig können wir das auffallend finden, daß Sergius in seiner Ekthesis im Ganzen anstatt der Lehrdarstellung des Papstes über den Einen Willen vielmehr die eigene, die ohnehin ungleich klarere und geschmackvollere verwerthete, und daß die Griechen, nachdem einmal das Symbolum der Ekthesis als normgebend erlassen war, ihre monotheletischen Ausführungen hauptsächlich an dieses anknüpften und sich in den nicht eben leicht zu entwirrenden Brief des Papstes nicht allzusehr vertieften.

Der dritte Abschnitt der Geschichte der monotheletischen Häresie, die Zeit von 649—682 begreift in sich ihre großen synodalen Verurtheilungen.[1] Der Nachfolger Theodors, der am 13. Mai 649 starb, war Martin I. und seine erste bedeutende That die Abhaltung der berühmten Lateransynode, die an Ansehen den ökumenischen gleich steht und vom 5. Oct. des gedachten Jahres bis zum 31. Oct. dauerte. An seinen Canones ist insbesondere interessant die Verbindung der zwei Willen und zwei Energien mit unserer Erlösung. In der That liegt hier der Schwerpunkt der Frage. Wenn in Christus nur Eine Energie, die göttliche und nur Ein Wille, der göttliche, des Logos ist, und in ihnen untergegangen die menschliche Energie und der menschliche Wille, dann fehlt offenbar dem ganzen Werke Christi die verdienstliche Kraft. Diese hat es nur gehabt, weil er als Mensch seiner menschlichen Natur mächtig durch freien Entschluß seinem Vater gehorsam war bis zum Tod. — Ehe aber ein wirkliches ökumenisches Concil den kirchlichen Glauben gegen die Häresie feststellte, mußten Martin und Maximus noch Martyrer der Wahrheit werden. Doch nun war es auch der Leiden und Bedrängnisse genug. Constantin Pogonatus hatte nicht im Sinn, wie sein Vater den Typus mit blutiger Strenge aufrecht zu erhalten und faßte den Gedanken einer großen Conferenz des Morgen- und Abendlandes ins Auge. Ihr gingen verschiedene abendländische Vorbereitungssynoden voraus, insbesondere die römische

[1] Vgl. Hefele, Concil-Geschichte, Bd. 3. S. 189 ff.

Synode unter Papst Agatho im Jahr 680. Von ihr haben wir geredet. Das sechste allgemeine Concil hat uns weitläufig beschäftigt.

Erinnern wir noch kurz daran, daß dieses Concil es ist, welches ausgesprochen, daß Honorius in Christus Einen Willen und Eine Energie gelehrt und daß dieser Ausspruch die Zustimmung der päpstlichen Bevollmächtigten und die Sanction des Papstes Leo II. erhalten. — Unser Bemühen war es, die Sentenz, welche die Kirche gefällt, wissenschaftlich zu rechtfertigen.

Zweite Abtheilung.

Die Irrlehre des Honorius und das vaticanische Decret über die päpstliche Unfehlbarkeit.

Einleitung.

Papst Honorius hat in seinen Briefen die Irrlehre vorgetragen, in Christo sei nur Ein Wille und nur Eine Energie. Nicht wir sagen das oder sonst ein einzelner Mann: es ist eine Wahrheit, die aus dem Munde der unfehlbaren Kirche stammt. Auf dem vaticanischen Concil hat aber der heilige Vater Folgendes erklärt: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Romani Pontificis definitiones esse ex sese, non autem ex Consensu Ecclesiae irreformabiles. Wir acceptiren diesen Ausspruch als Wahrheit. Aber Eine Wahrheit hebt die andere nicht auf. Folgerichtig kann das vaticanische Decret nur wahr sein unbeschadet der Wahrheit, daß Honorius einen Irrthum gelehrt. Die Ausgleichung legt uns eben jenes Decret nahe, indem es dem Papst nicht unbedingt die Unfehlbarkeit vindicirt, sondern nur dann, wenn er ex cathedra spricht. Beide Wahrheiten befinden sich in Harmonie mit einander, wenn es möglich ist, zu zeigen, daß

Honorius seinerseits nicht ex cathedra gesprochen. Das ist denn auch die letzte Zuflucht des Verfassers der Regensburger Broschüre und so vieler anderer Schriftsteller. Aber so wie man die Sache gewöhnlich anzugehen pflegt, häuft man nur Trug auf Trug. Es ist dem gegenüber unsere nächste Aufgabe, zu zeigen, inwiefern die in den Briefen des Honorius enthaltene Lehre in der That die Momente eines Ausspruchs ex cathedra in sich vereinigt, und dann auf das vaticanische Decret wieder einzulenken.

I. Inwiefern ist die Lehre, die Honorius in seinen Briefen vorträgt: „in Christus gibt es nur Einen Willen und nur Eine Energie" ein Ausspruch ex cathedra.

1.

Honorius spricht in den Briefen als Papst pro suprema sua apostolica auctoritate. Nach unserer Broschüre hat Sergius an Honorius „Privatfragen" gerichtet. Auf diese Albernheit wollen wir Pennacchi erwiedern lassen, mit dem wir von nun an uns wieder in voller Uebereinstimmung befinden. Sergius, sagt er, schrieb an Honorius als an den römischen Pontifex. Denn er schrieb in einer großen Glaubensfrage, die den Orient schon lebhaft bewegte, in Angelegenheiten, können wir hinzufügen, einer dogmatischen Union, die mit den Monophysiten eingegangen worden und die auf einen energischen principiellen Widerspruch gestoßen war; er erklärte unter Uebersendung der in dieser Sache bereits gewechselten Schriftstücke, daß er es für rationabile et necessarium erachtet habe, von dem Geschehenen dem heiligen Vater (vestrae fraternae atque unanimi Beatitudini) Kenntniß zu geben und bittet ihn, Alles zu lesen und die gottgefällige und vollste Liebe, die in ihm sei, auch jetzt bethätigend, si quid amplius minusve inveneritis (nach anderer Lesart: si quid imperfecte est dictum) hoc per datam a Deo gratiam adimplere atque per sanctas syllabas .... quae super his (Vobis) placita, significare. Und was will Sergius mit all dem? Honorius sollte ihm, wie wir gehört, seine Unterstützung gewähren zunächst durch das Verbot

der beiden Termini. Auf dieses Verbot gestützt dachte Sergius der orientalischen Kirche, in der er den ersten Stuhl inne hatte, den Frieden zu dictiren. Es war offenbar die suprema apostolica auctoritas des Papstes, an die er sich wandte. Was aber Sophronius und die Gesandtschaft betrifft, welche dessen Synodalschreiben nach Rom überbrachte, so erzählt Stephan von Dor in seiner auf der Lateransynode Martins I. verlesenen Denkschrift Folgendes: „Theodor von Pharan, Cyrus, Sergius und seine Nachfolger haben falsche Lehren aufgestellt und die Kirchen verwirrt. Wegen des Primats der römischen Kirche hat mich schon Erzbischof Sophronius von Jerusalem nach Rom gesandt, um über die Irrlehren jener Männer Meldung zu machen und ihre Verwerfung zu betreiben. Auf dem Calvarienberg hat er mich mit feierlichem Schwur dazu verpflichtet und ich habe diesen Auftrag sogleich und getreu vollzogen. Heute erscheine ich zum drittenmal, um die Verwerfung jener Irrthümer zu erbitten ..."

Von beiden Seiten wird Honorius als Papst angerufen. Hat er als Papst auch geantwortet? Seine Briefe waren, wie unsere Broschüre sagt, Privatbriefe! Die Wahrheit ist, daß dieselben unzweifelhaft amtlichen Charakters sind.

Lassen wir zunächst die Briefe selber reden. Es ist richtig, sie tragen nur die Ueberschrift an den Patriarchen Sergius. Der Verfasser der Broschüre unterläßt nicht, das zu premiren.

Wie thöricht aber dieser Einwand ist, zeigt das Beispiel der epistola dogmatica Leo's I., die gewiß kein Privatbrief dieses großen Papstes war, weil sie nur an den Patriarchen Flavian gerichtet war. Das gibt die Broschüre zu; aber sie sagt: „Zu allen Zeiten beobachteten die Päpste gewisse Formalitäten oder Kanzleiregeln, womit sie ihre Akte umgaben. In früheren Jahrhunderten pflegten sie bei Erlassen ex cathedra den römischen Clerus oder auch die Bischöfe aus Italien zu Synoden zu versammeln .... Zur Ausfertigung der fraglichen Briefe des Honorius war aber weder eine Synode, noch der römische Clerus versammelt worden ..." Es fehle demgemäß der Beleg für den amtlichen Charakter des Aktes, „weßhalb man den letzteren mit Recht bestreiten könne ..." Das ist eine mehr als merkwürdige Aeußerung im Munde des Verfassers und es steht zu bezweifeln, ob er wohl gestatten will, daß man ihr künftighin eine praktische

Folge gebe. Indessen hat Pennacchi mit Wahrscheinlichkeit gezeigt, daß dem Erlaß wenigstens des ersten Briefes eine Verhandlung in der römischen Synode vorherging; und davon ganz abgesehen, weiß man denn von dem Briefe Leo's, daß er etwas Anderes ist, als lediglich das Werk des Papstes? Und doch hat er, „weil ex cathedra erlassen, sogleich durch die ganze Kirche Verbreitung und Unterwerfung gefunden." Es muß also an päpstlichen Schreiben ganz sichere, jede Bestreitung unmöglich machende Zeichen ihres amtlichen Charakters geben, auch wenn sie den Stempel irgend welcher synodalen Verhandlung nicht an sich tragen. Solche Zeichen finden sich auch in den Briefen des Honorius. Selbst wenn wir nicht wüßten, daß er offenbar die epistola dogmatica Leo's sich zum Vorbild genommen, so würde uns die ganze Form der Briefe verrathen, daß Honorius officiell schreiben wollte. Aber noch bestimmter redet ihr Inhalt. Sie sprechen, wie bekannt, nach dem Wunsche des Sergius das Verbot der beiden Ausdrücke „Eine" und „zwei Energien" aus, indem sie dieses Verbot zugleich doctrinell begründen; der erste Brief enthält sogar eine vollständige doctrinelle Exposition in Sachen der von Sergius vorgetragenen Anschauung .... hortantes vos, heißt es am Schluß des ersten Briefes, ut unius vel geminae novae vocis inductum operationis vocabulum aufugientes .... Aehnlich lautet der zweite Brief: Auferentes ergo ... scandalum novellae adinventionis non nos oportet unam vel duas operationes definientes praedicare ... Ebenso, erzählt Honorius, habe er an Cyrus und Sophronius geschrieben, ne novae vocis, id est, unius vel geminae operationis vocabulo insistere vel immorari videantur. Speciell von Cyrus sagt er, daß ihm geschrieben worden, quatenus novae adinventionis unius vel duarum operationum vocabulo refutato .... ut profecto unius vel geminae operationis vocabulum noviter introductum ex praedicatione fidei eximatur, und speciell von Sophronius: hos quos ad nos ... Sophronius misit, instruximus, ne duarum operationum vocabulum deinceps praedicare innitatur, quod instantissime promiserunt praedictum virum esse facturum, si etiam Cyrus ... ab unius operationis vocabulo discesserit. Hat Honorius dieses Verbot der orientalischen Kirche gegeben als Privatmann oder als Papst pro suprema

sua apostolica potestate? Es ist traurig, daß man diese Frage nur stellen muß. Unsere Broschüre macht darauf aufmerksam, daß Honorius bloß sage: hortantes vos, daß er bloß mahne und bitte, nicht befehle, sich nicht auf seine Jurisdictionsgewalt berufe. Und im zweiten Brief wird gar gemeldet, Sophronius werde Stillschweigen beobachten, wenn auch Cyrus von Alexandrien und die Andern solches thun. „Einen verklausulirten Gehorsam in Entscheidungen des Glaubens, die ex cathedra erlassen werden, kennen die Päpste nicht; Honorius aber stellt sich zufrieden mit diesem bedingten Gehorsam des Sophronius." Es wäre interessant zu wissen, welches Amt der Verfasser bekleidet und ob er wirklich glaubt, nur dann amtlich zu handeln, wenn er commandirt und auf seine Jurisdictionsgewalt sich beruft. War es auch kein amtlicher Akt, als Leo I. am Schluß seiner epistola dogmatica dem Patriarchen sagte: „Damit Eutyches wegen Eures Schweigens nicht meine, seine Erklärung sei recht oder wenigstens leidlich, sollicitudinis tuae diligentiam commonemus, frater carissime, daß ... die Thorheit dieses unwissenden Menschen von dieser pestartigen Meinung gereinigt werde?" Es steht zu besorgen, daß unsere Broschüre auch die Ermahnungen der hl. Schrift nicht alle als wirkliche Willensmeinungen unseres höchsten Herrn und Gesetzgebers anerkennt. Was aber die über Sophronius gemachte Bemerkung betrifft, so ist es ebenso unwahr als geschmacklos, von einem verklausulirten Gehorsam dieses heiligen Mannes oder davon zu reden, daß Honorius mit einem solchen Gehorsam sich zufrieden gegeben. Instruximus, schreibt der Papst, ... ne praedicare innitatur. Unbedingt lautet die Ordre, und wenn Honorius, indem er das dem Patriarchen von Constantinopel kundthut, noch hinzufügt, die Gesandten hätten auf das Inständigste versprochen, Sophronius werde demgemäß handeln, wenn auch Cyrus der ihm von dem Papst gewordenen Weisung zu Folge von seinem Ausdrucke „Eine Energie" werde zurückgetreten sein, so bindet er damit sich keineswegs für den Fall, daß der Patriarch von Jerusalem die Zusage seiner Gesandten nicht erfüllen werde. Uebrigens handelt es sich weder in jenem Satz, der mit dem Wort: hortantes beginnt, noch in dem, was Honorius speciell von Sophronius bemerkt, zunächst um die Glaubensfrage, sondern um die Frage der vocabula.

Wohin hat der Verfasser gedacht, als er niederschrieb, Honorius habe mit seiner Instruction, nicht auf der Verkündung zweier Energien zu bestehen, eine Insinuation in Glaubenssachen gemacht? Weiß er, was er damit zugibt?

Aber auch die Lehrdarstellung der Briefe trägt einen durchaus officiellen Charakter. Wir wollen hier nur hervorheben, daß der Schlußsatz des ersten Briefes, mit dem Honorius auf den gesammten Inhalt des letzteren zurückweist — auch die in ihm vorgetragene Doctrin — in seinem ganzen Umfang also lautet: Haec nobiscum fraternitas vestra praedicet, sicut nos ea vobiscum unanimiter praedicamus, hortantes vos, ut . . . aufugientes, unum nobiscum Dominum Jesum Christi filii Dei vivi, Deum verissimum, in duabus naturis operatum divinitus atque humanitus, fide orthodoxa atque unitate catholica praedicetis, und im zweiten Brief, der gleichfalls nicht ohne ein doctrinelles Moment ist, heißt es zu Anfang des zweiten Fragmentes: Ceterum quantum ad dogma ecclesiasticum pertinet, quae tenere vel praedicare debemus . . . . . non unam vel duas operationes in mediatore Dei et hominum definire, sed . . . confiteri debemus. Gegen das Ende aber des Fragmentes sagt der Papst: Et hoc quidem beatissimae fraternitati vestrae insinuandum praevidimus, quatenus unius confessionis propositum unanimitati vestrae sanctitatis monstremus, ut profecto in uno Spiritu anhelantes pari fidei documento conspiremus. Beide Briefe bezeugen damit, daß sie nicht bloß lehrhaft, sondern dogmatisch sein, d. h. von Amtswegen den Glauben feststellen wollen, daß der Papst in ihnen pro suprema sua apostolica auctoritate nicht bloß eine Disposition trifft, sondern auch lehrt.

Das war auch von Anbeginn bei aller sonstigen Verschiedenheit der Ansichten die Auffassung der Sache. Daß die Monotheleten die Schreiben des Honorius als Decrete des apostolischen Stuhles betrachteten, soll nicht betont werden. Aber auch Papst Johann IV. dachte nicht anders. Nach ihm hat bekanntlich der Patriarch von Constantinopel dem Honorius zu wissen gethan (Romanae Urbis Pontifici significavit), daß Einige in Christus zwei widersprechende Willen behaupten. „Quo praefatus Papa comperto rescripsit . . . . . “; und daß er nicht

auch über den göttlichen Willen sich ausgesprochen, erklärt Johannes damit, „daß Honorius eben gerade das geantwortet, was noth war.“ — Drückt sich hier nicht ganz klar das Bewußtsein aus, daß Honorius pro suprema sua apostolica potestate Bescheid ertheilt habe? Diese Anschauung ist indeß geradezu auctoritativ festgestellt.

In der 13. Sitzung des sechsten allgemeinen Concils sagen die Väter: Retractantes dogmaticas epistolas, quae tanquam a Sergio . . . scriptae sunt tam ad Cyrum . . . . quam ad Honorium, quondam Papam antiquae Romae, similiter autem et epistolam ab illo, id est Honorio rescriptam ad eundem Sergium, hasque invenientes omnino alienas existere . . . Mit vollkommenstem Recht schließt daraus Pennacchi, daß die Väter alle drei Briefe als dogmatisch bezeichnen, womit der erste des Honorius von selbst als doctrinelles Decret der höchsten Instanz characterisirt wird. Der Versuch, den die Civiltà nach Vorgängen erneut, das Wort dogmaticas lediglich auf die beiden Schreiben des Patriarchen zu beziehen, ist schon philologisch ein durchaus verunglückter. Außerdem spricht gegen denselben, daß das Concil, wo es von der Irrlehre des Honorius redet, seiner fast regelmäßig zugleich als des ehemaligen Papstes gedenkt. Selbst in der eben citirten Stelle ist indirect hierauf hingewiesen. Von einem Protest der Legaten, darauf gerichtet, daß Honorius nur als Privatmann geschrieben, ist nirgends die Rede. Das Gelächter der Versammlung hätte ihre Stimme erstickt. Was aber Leo II. betrifft, welcher das Concil bestätigt, so ist es eine ausgemachte Sache, daß er in dem, was Honorius in den Briefen lehrt, einen Act erblickt, den dieser pro suprema sua apostolica autoritate vollzogen. Sagt er doch von Honorius, mit Bezugnahme auf seine Briefe: non conatus est doctrinam apostolicae traditionis puram tueri, sed profana illa proditione maculari immaculatam permisit; flammam haeretici dogmatis non, ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem extinxit, sed negligendo confovit; immaculatam apostolicae regulam, quam a praedecessoribus suis accepit, maculari consensit. Diese Sätze sagen auf das Bestimmteste, daß Honorius, was er geschrieben, als Papst geschrieben. Selbst diejenigen, welche mit Unrecht behaupten, daß Leo II. in ihnen

seinen Vorgänger ausschließlich nur der Vernachlässigung seiner apostolischen Pflichten schuldig erkläre, bekennen eben damit, daß er weit entfernt war, den beiden Schreiben einen lediglich privaten Charakter zu vindiciren, und wenn sie diesem angeblichen Urtheil Leo's beistimmen, sollten sie sich wohl hüten, noch von Privatbriefen zu sprechen und dem Lehrgehalt derselben, worin er nun bestehen mag, das officielle Gepräge zu bestreiten. — Unsere Broschüre freilich genirt es nicht, ihren amtlichen Charakter frischweg zu leugnen und zu sagen, daß Honorius als oberster Hirte der Kirche (in ihnen) seine Pflicht nicht gethan!

2.

Honorius definirt in seinen Briefen pro suprema sua apostolica auctoritate de fide (über einen Glaubenspunkt) doctrinam ab universa Ecclesia tenendam — eamque haereticam. Was ist das für eine häretische Doctrin? Das sechste allgemeine Concil und Leo II., der es bestätigte, sagen es uns. Es ist die Lehre, daß in Christo Ein Wille und Eine Energie sei. In einem gewissen Maß findet sie sich, wie wir wissen, selbst im zweiten Brief. Der Herr Erzbischof von Mecheln und nach ihm Andere, so der Verfasser unserer Broschüre, betonen es außerordentlich, daß Honorius hier sagt: Quantum ad dogma ecclesiasticum pertinet . . . non unam vel duas operationes in mediatore Dei et hominum definire . . debemus, und non nos oportet unam vel duas operationes definientes praedicare. „Der Papst will nichts definiren," ruft Dechamps, „wo ist also die Glaubensdefinition?" Es wäre zu wünschen gewesen, daß man weniger vergessen hätte, als es, wie es scheint, geschehen, daß diese beiden Bemerkungen ausschließlich dem zweiten Briefe eignen. Die Sprache dem Pater Gratry gegenüber würde schon dann etwas anders gelautet haben. Aber hat denn das definire überhaupt hier den Sinn, den wir mit dem Ausdruck „definiren" zu verbinden pflegen? Schon darum nicht, weil Honorius ganz augenscheinlich communicativ spricht. Wie kommt es, daß Dechamps davon nicht athmet? „Non unam vel duas operationes . . definire, sed utrasque naturas . . . . confiteri debemus, non nos oportet unam vel

duas operationes definientes praedicare, sed pro una (ſtatt Einer) ... oportet nos confiteri, et pro duabus ... oportet nobiscum praedicare.“ Iſt es nicht klar, daß unter dem Subject, welches non definire, non definiens praedicare ſoll, Honorius keineswegs bloß ſich, ſondern alle von den monotheletiſchen Streitigkeiten Berührten (um noch nicht mehr zu ſagen) verſteht? Man ſoll weder Eine noch zwei Energien als Dogma ausgeben, das iſt Alles, was man aus den Worten des Papſtes herausinterpretiren kann. Aber im erſten Fragment heißt es eben: Unius operationis vel duarum esse vel fuisse mediatorem Dei et hominum Dominum Jesum Christum, sentire et promere satis ineptum est. Damit definirt Honorius in der That einen Satz, den Satz nämlich, daß die Annahme auch zweier Energien eine Ungereimtheit (und unbibliſch) ſei. Trotz allen Widerſpruchs, in den er ſich verwickelt, bleibt dieſe Lehraufſtellung und die in ihr liegende relative praedicatio unius voluntatis et unius operationis eine Thatſache. Ungleich reiner tritt die letztere, wie wir wiſſen, in dem erſten Brief hervor. Allerdings findet ſich hier eine den angezogenen Aeußerungen analoge Stelle: non oportet haec ad dogmata ecclesiastica retorquere .... ut unam vel duas energias aliquis praesumat Christi Dei praedicare. Ganz daſſelbe hatte Sergius und faſt mit denſelben Worten geſagt. Aber ſo wenig als er hat Honorius in dem Briefe, der dieſes Citat in ſich begreift, unterlaſſen, die una voluntas et una energia zu verkünden. Wir wollen hiebei nicht erinnern, wie er auch gegen die zwei Energien behauptet, daß die heil. Schrift ſie nicht kenne, ſondern lehre, daß Chriſtus multiformiter operatus est, und nicht noch einmal ſagen, inwiefern ſchon hierin — wenn auch nicht widerſpruchslos — ſein ganzer Standpunkt wenigſtens theilweiſe ſich manifeſtirt. Der erſte Brief enthält, wie gezeigt worden, und zwar weſentlich in ſeinem expoſitiven Theil, die formelle praedicatio unius voluntatis et unius operationis. Man vergegenwärtige ſich die in jenem Theil gegebene Lehrausführung, dazu die Thatſache, daß wir es mit einem amtlichen dogmatiſchen Schreiben des Papſtes zu thun haben, ſowie die von der Kirche gefällte Sentenz — und man wird zugeben müſſen, daß Honorius wirklich eine Irrlehre definirt hat. Und hat er etwa nicht gewollt, daß die ganze Kirche

sie festhalte? Hat er bloß den Glauben des Patriarchen von Constantinopel regeln wollen, weil der Brief nur an Sergius gerichtet ist? Aber um noch einmal auf die epistola dogmatica Leo's I. zurückzukommen, hatte hier nicht ganz das Gleiche statt, und leugnet irgend Jemand, daß sie normativ für die ganze Kirche sein wollte? Indeß gibt Honorius am Schlusse seines Briefes dem Sergius die ausdrückliche Weisung, das, was er auseinandergesetzt, zu verkünden, d. h. wie es sich von selbst versteht, die morgenländische Kirche, als deren Häupter sich die Bischöfe von Constantinopel betrachteten, speciell die Patriarchen von Alexandrien und Jerusalem zur Nachachtung anzuhalten. Haec .. fraternitas vestra praedicet; und außerdem sagt Honorius, daß er das selbst verkünde, womit er offenbar die ganze Kirche, zunächst das Abendland in Betracht nimmt. Haec nobiscum fraternitas vestra praedicet, sicut nos ea vobiscum unanimiter praedicamus." Es wird aber zur Bestätigung des Ganzen beitragen und insbesondere den Nachweis, daß eine Glaubensdefinition vorliegt, zum vollen Abschluß bringen, wenn wir noch auf Folgendes aufmerksam machen. Der expositive Theil beginnt mit den Worten: „Wir müssen in dem wandeln, was wir gelernt haben. Denn unter Gottes Leitung werden wir gelangen zum Maße des rechten Glaubens, welchen die Apostel der Wahrheit durch die Richtschnur der heiligen Schriften ausgebreitet haben, indem wir bekennen ....." Vom expositiven zum dispositiven Theil aber geht Honorius, wohl nicht ohne auf den ersteren zurückzuweisen, mit folgenden Worten über: „Auf dem königlichen Wege also einherschreitend und rechts und links die Schlingen ... meidend, ... damit wir an unser Ziel, in das Vaterland gelangen können .." Das sind, wie kein Theologe leugnen wird, die feierlichen Formeln, mit denen das kirchliche Lehramt die dogmatischen Entscheidungen umgibt. — Doch gehen wir genau auf den Sinn derselben, wenigstens der im Eingang gebrauchten ein. Das, was Honorius sich anschickt zu entwickeln, bezeichnet er offenbar als die kirchliche Tradition, bei der man stehen bleiben müsse (in quo percepimus, oportet ambulare). Wer ihm nicht zustimmt, der weicht von der Ueberlieferung ab.

Zum Vollmaß des Glaubens, den die Apostel ver-

kündet, gelangen wir, indem wir bekennen... Wer dieses Bekenntniß nicht theilt, hat auch den vollen apostolischen Glauben nicht. Den Höhepunkt aber gewinnt sein Bekenntniß in den Worten: Unde et unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi. —

Die Einrede, daß auch in den Concilsaussprüchen nach der Ansicht vieler Theologen nur das als definirt gelte, was ausdrücklich als solches bezeichnet werde, faßt diesen Ausdruck in einem noch engeren Sinne. Aber selbst dann findet er wenigstens auf das von Honorius entwickelte Bekenntniß so gut seine Anwendung, als z. B. auf die epistola dogmatica Leo's I. Im Uebrigen wollen wir zu bedenken geben, daß auch diejenigen doctrinellen Aussprüche eines Concils, welche nicht als „Definitionen" und deren Leugner nicht sofort als formale Häretiker angesehen werden, doch ganz gewiß als irrthumsfrei zu respectiren sind, und weniger wird man auch für den Papst nicht in Anspruch nehmen wollen, wenn er ex cathedra redet.

II. Das vaticanische Decret.

Nach dem vaticanischen Decret ist eine locutio ex cathedra vorhanden, so oft der Papst omnium christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide (vel moribus) ab universa Ecclesia tenendam definit.

Daß die Worte omnium christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens zunächst nur das Amt bezeichnen wollen, dessen der Papst waltet, den rechtlichen Beruf, den er ausübt, indem er pro suprema sua apostolica auctoritate ... definirt, ist ganz klar. Niemand leugnet aber, daß dieses Amt, dieser von Rechtswegen ihm zukommende Beruf des Pastor und Doctor omnium Christianorum auch bestimmte Pflichten in sich begreift und so oft der Papst pro suprema sua apostolica auctoritate zu einer Glaubensdefinition schreitet, ganz wesentlich Eine Pflicht. Um was handelt es sich bei einer Glaubensdefinition? Um die formelle Weiterentwicklung der kirchlichen Ueberlieferung. Ihren Thatbestand vorher genügend zu erheben, ist darum unerläßliche Pflicht. Und wenn man von Jedem sagen kann, daß

er nur dann wahrhaft munere suo fungitur, wenn er dem munus zugleich ethisch genügt, so ist gewiß auch nur von einem solchen Papst zu urtheilen, daß er wahrhaft des Amtes eines Hirten und Lehrers aller Christen waltet, der, indem er von seiner Rechtszuständigkeit Gebrauch macht, zugleich diese Pflicht erfüllt. Die Frage ist nur, ob eine cathedrale Glaubensentscheidung des kirchlichen Oberhauptes dieses sittliche Moment wesentlich in sich schließe. Hier treten uns zwei Theorien entgegen. Die eine bejaht die Frage und anerkennt eben deßhalb eine unfehlbare Definition nur unter der Voraussetzung, daß die Tradition zuvor in der genannten Weise befragt worden. Dagegen betrachtet sie es als den Stern und Kern des vatikanischen Decrets, daß in demselben ausgesprochen, Gott werde es sicher zu verhüten wissen, daß ein Papst jemals eine Definition vornehme, ohne demjenigen nachgekommen zu sein, was seine Schuldigkeit ist. Die andere Theorie verneint die gestellte Frage. Sie gibt es als denkbar zu, daß wohl auch einmal ein Papst eine Lehre definiren könne, ohne zuvor der in seinem Lehramt liegenden Pflicht Genüge geleistet zu haben, und spricht es unverholen aus, daß er dadurch schwer sündige. Im Uebrigen faßt sie die Sache lediglich juristisch und behauptet, daß eine cathedrale und eben damit unfehlbare Glaubensentscheidung vorhanden sei, sobald nur der Oberpriester der Kirche in formeller Bethätigung seines Amts als des Hirten und Lehrers aller Christen pro suprema sua auctoritate doctrinam . . . definit. — Gegen beide Theorien sprechen die schwersten Bedenken. Der zweiten kommt ihre bessere Würdigung der menschlichen Freiheit zu Statten. Oder ist es nicht eine kaum zu vollziehende Vorstellung, daß der heilige Geist, selbst ohne das Dazwischentreten aller vermittelnden natürlichen Momente — ganz absolute — jeden Papst soll verhindern können, das moralische Unrecht zu begehen, um das es sich hier handelt? Entschieden besser ist es, wenn man sagt, daß ein Papst wohl seinem Amt als Hirt und Lehrer aller Christen gegenüber gewissenlos zu sein vermöge, dann aber durch Gottes weltregierenden Willen sicher daran gehindert werde, jemals von diesem Amt durch einen feierlichen Ausspruch Gebrauch zu machen. Wie man indessen die Sache fassen möge, jedenfalls hat die erste Theorie gerade in dem, was sie den Kern und Stern des vatikanischen Decrets nennt, an diesem

letzteren auch nicht den leisesten Anhaltspunkt; und wenn es in den dem Decret vorausgehenden Sätzen heißt: die römischen Päpste haben, wie es die Zeitlage räthlich erscheinen ließ . . . in Anwendung bald dieser bald jener von der Providenz gebotenen Hülfsmittel, das als Glaubenswahrheit definirt, was sie Deo adjutore als der Schrift und den apostolischen Ueberlieferungen entsprechend erkannt hatten, so weist ein solcher Ausspruch auf alles Andere eher hin, als darauf, daß das Vaticanum wirklich an ein solches unbedingtes Zurücktreten des menschlichen hinter den göttlichen Factor gedacht habe. Andererseits erhebt sich die erste Theorie über die zweite durch ihre ungleich vernünftigere Vorstellung von der Unfehlbarkeit des heiligen Vaters. Es ist wahr: diese ist fundirt zu denken auf die assistenta divina, die ihm im heiligen Petrus verheißen worden ist, also auf ein übernatürliches Princip. Aber immer sehen wir, daß die übernatürliche Ordnung selbst wieder auf der natürlichen ruht. Das gilt selbst von dem Reiche der gratia gratis data, — die Wundercharismen ausgenommen. Beim Wunder allein kommen wirkende Naturkräfte nicht mehr in Betracht. Wer sagt: sobald der Papst kraft seines Amts als Hirte und Lehrer aller Christen eine Glaubenslehre für die gesammte Kirche definirt, so ist sein Ausspruch unfehlbar, auch wenn er um die Pflicht, sich vorher (über die Tradition) zu informiren, nicht im Geringsten sich gekümmert, natürlicher Weise hiefür lediglich Nichts gethan hat, dem bleibt nur übrig, eine solche Unfehlbarkeit in die Kategorie der Wunder zu versetzen und die divina assistentia, wenn auch nur über den Umkreis der apostolischen Lehre sich erstreckend, formell und materiell als Inspiration und zwar im schroffsten Sinn des Worts zu verstehen. Ist das aber die Infallibilität, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina . . . instructam esse voluit? Hat die Kirche sich jemals selbst auf den feierlichsten Versammlungen ihrer Häupter für inspirirt gehalten? Und deutet auch das vaticanische Decret irgendwie auf eine solche Inspiration hin? Indeß werden beide Theorien, wie uns scheint, endgültig beseitigt durch den Honoriusfall. Honorius hat, wie wir gezeigt, pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam ab universa ecclesia tenendam definirt und insofern — im rein juristischen Sinn — das munus Pastoris et Docto-

ris omnium Christianorum ganz gewiß ausgeübt; aber die Tradition ist von ihm vorher keineswegs genügend erhoben worden — was wir gegen die Einen bemerken — und sein Ausspruch, obwohl rechtlich ein cathedraler, war ein irriger — was wir gegen die Anderen geltend machen. Daraus folgt, wie wir glauben, daß man beide Theorien mit einander combiniren und sagen muß: es ist denkbar, daß ein Papst ohne die pflichtmäßige Eruirung der Tradition in rein formeller Bethätigung seines Hirten- und Lehramts pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam . . . definit; das ist dann aber keine Glaubensentscheidung ex cathedra und trägt keine Gewähr der Irrthumslosigkeit in sich. Eine cathedrale Entscheidung liegt nur vor, wenn der Papst eine Definition gibt, wobei er seines Amts als Hirte und Lehrer aller Christen rechtlich und sittlich waltet, d. h. als bene informatus seine Entscheidung trifft.

In diesem Sinn, aber auch nur in diesem Sinn war der Lehrausspruch des Honorius kein Ausspruch ex cathedra.

Möge es gestattet sein, die Auslegung, welche wir der Clausel des vaticanischen Decretes gegeben, noch gegen einige Einwände zu vertheidigen. Wird durch dieselbe die Infallibilität des Papstes oder doch der übernatürliche Grund derselben aufgehoben? Keines von beiden. Dem Papste bleibt die Unfehlbarkeit und als deren Fundament und Basis die übernatürliche göttliche Assistenz, die ihm im heiligen Petrus verheißen worden; es wird bloß gesagt, daß es zu einem wirklich unfehlbaren Ausspruch nur komme, wenn der Papst auch selbst das Seinige thut und nicht entscheidet, ehe er informirt ist. Diese Information bildet die Voraussetzung, unter welcher der übernatürliche Beistand wirksam wird und ohne die er allerdings nicht wirksam werden kann. Wir nehmen keinen Anstand, an einer Analogie unsern Gedanken noch klarer zu machen, obwohl wir zum voraus darauf aufmerksam machen müssen, daß auch dieses Gleichniß etwas hinkt. Wie die Unfehlbarkeit der Kirche und speciell die des Papstes, beziehungsweise die diese Unfehlbarkeit herbeiführende Assistenz in die Reihe der gratiae gratis datae gehört, ebenso z. B. die priesterliche Weihegewalt. Aber auch diese Weihegewalt wird nicht immer wirksam, möchte der Priester nun dieselbe ausüben auf irgend welche Weise. Und es reicht durchaus nicht hin, daß er in amtlichem Charakter han-

delt, d. h. das sacramentale opus vollzieht, so wie es gleichsam amtlich festgestellt ist, daß er id facit quod facit ecclesia: die Voraussetzung der wirksamen Bethätigung seiner Weihegewalt ist von Seite seiner Person die Intention id faciendi quod facit ecclesia. Hat er diese Intention nicht, so bleibt seine übernatürliche Gewalt auch unbethätigt; Brod und Wein wird nicht gewandelt, der Sünder nicht absolvirt. Soll die divina assistentia, welche dem heiligen Vater in Petrus verheißen worden, activ hervortreten und ihn in seinem Lehrausspruch vor jeglichem Irrthum behüten, so muß auch er in jedem einzelnen Fall als ein dazu tüchtiges Subject der Gottheit sich darstellen. Nur genügt hier allerdings eine Intention nicht; der Sache entsprechend ist mehr nothwendig. Jenes tüchtige Subject wird der Papst durch die Information, und wenn wir eben hier über unsere Analogie hinausgehen, so dürfen wir doch auch andererseits hervorheben, wie wir völlig damit einverstanden sind, in den Begriff der Information nicht zu viel hineinzutragen. Gelehrsamkeit, Scharfsinn, Frömmigkeit, das sind Dinge, die wir vor Allem an den Päpsten bewundern zu dürfen wünschen müssen, niemals aber können sie den Maßstab bilden, an welchem der cathedrale Charakter ihrer Entscheidungen gemessen werden darf. Wir behaupten nur Eines, daß, wie wenn der Priester frevelhafter Weise ohne die erforderliche Intention von seiner Weihegewalt Gebrauch machen würde, er keinen übernatürlichen Effect zu setzen vermöchte, so auch der Papst nur in dem Fall wirklich unfehlbar spricht, wenn er nicht bloß in der Person der ecclesia docens auftritt, ähnlich wie der amtlich handelnde Priester in der Person der handelnden Kirche, sondern auch die Intention hat id docendi quod docet ecclesia. Diese aber hat er, weil das, was die Kirche lehrt, ein geschichtlich Gegebenes ist, das man erst erheben muß, um es zu wissen, bloß dann, wenn er die erforderliche Information sich angelegen sein läßt.

Von allen übrigen Christen, von allen Theologen und auch allen einzelnen Bischöfen unterscheidet sich der Papst dadurch, daß wenn er es an dieser Information nicht fehlen läßt, er kraft übernatürlicher Assistenz eine Entscheidung zu fällen vermag frei von jeglichem Trug, ja eine Entscheidung, die fide divina zu glauben ist. — Die Bedeutung des vaticanischen Dekretes besteht

darin, daß es die dogmatische Lehre von der doctrinellen Gewalt des Papstes fortentwickelnd insbesondere über den Grad und die Quelle der Richtigkeit und Zuverlässigkeit seiner Glaubensentscheidungen sich ausspricht. Die erste förmlich dogmatische Bestimmung über das Magisterium des heiligen Stuhles findet sich in dem Symbolum, welches auf der zweiten allgemeinen Synode von Lyon, und unter ihrer Zustimmung im Jahre 1274 der griechische Kaiser Michael Paläologus durch seine Bevollmächtigten beschwören ließ.

Nachdem dort gesagt, daß die heilige römische Kirche summum et plenum primatum et principatum super universam ecclesiam inne habe, quem se ab ipso Domino in beato Petro .... cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit, heißt es unmittelbar weiter: Et sicut prae ceteris tenetur[1] fidei veritatem defendere, sic et si quae de fide subortae fuerint quaestiones, suo debent judicio definiri. In der Bulle Laetentur coeli erklärt Eugen IV. damit ganz übereinstimmend „sacro universali approbante Florentino concilio“: Diffinimus, sanctam Apostolicam sedem et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum ... totiusque ecclesiae caput et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse. Die Professio fidei Tridentinae enthält den Satz: Sanctam catholicam et apostolicam Romanam ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco, Romanoque Pontifici, beati Petri Apostolorum principis successori ac Jesu Christi vicario veram obedientiam spondeo ac juro. Diese dogmatischen Feststellungen sind nunmehr dahin vervollständigt worden, daß gesagt wird: Wenn der Papst über Glaubensfragen sein Urtheil fällt, wenn er als der über die ganze Kirche gesetzte doctor und magister sich ausspricht, so sind seine Entscheidungen — ihren vollen cathedralen Charakter vorausgesetzt — unfehlbar, und der Assensus, den man ihnen schuldet, ist der Assensus des Glaubens. Was aber den Grund ihrer Untrüglichkeit betrifft, so wird diese von

[1] Auch hier ist das Recht der Definition auf eine sittliche Pflicht basirt.

dem Vaticanum auf das Gebet des Herrn zurückgeführt, das Agatho schon so betont und von dem Leo IX. gelehrt hat, daß Christus durch dasselbe von dem Vater die Erfüllung jener Verheißung erlangt, daß die auf Petrus gegründete Kirche von den Pforten der Hölle, d. i. von den Behauptungen der Häretiker niemals werde überwunden werden. Der heilige Geist, will das vaticanische Decret sagen, der heilige Geist, welcher die Kirche in alle Wahrheit führt und vor jedem Irrthum bewahrt, er assistirt dem Papst, so oft er einen cathedralen Ausspruch thut, und die Thatsache dieses dem Papst verliehenen Charismas, die Thatsache dieser ihm inhärirenden Amtsgnade hat ihre Ursache in jenem Gebet des Herrn.

Allein, kann man uns einwerfen, was nützt das Alles? Wird nicht bei unserer Interpretation der vaticanischen Clausel die Unfehlbarkeit des heiligen Vaters wenigstens in ihrer Wirkung auf die Angehörigen der Kirche aufgehoben? Wird nicht jeder hinter den Zweifel sich stecken können, ob denn der Papst auch genügend informirt gewesen sei? Es ist wahr: hier bedarf es eines objectiven Kriteriums. Hat ja auch der einzelne Gläubige ein solches dem Priester gegenüber, so oft dieser das äußere von der Kirche vorgeschriebene Werk wirklich und ernsthaft vollzieht.

Was ist das Kriterium in unserem Fall? Die der Kirche verheißene Leitung durch den heiligen Geist repräsentirt sich allerdings zunächst in der dem Papste zur Seite stehenden göttlichen Unterstützung, in der divina assistentia, deren er sich erfreut, und diese bildet in der ganzen Leitung das höchste Moment. Aber dennoch erschöpft sich die Leitung des heiligen Geistes hierin nicht. Selbst die passive Unfehlbarkeit der Kirche kann nicht bloß als das Resultat der activen begriffen werden. Daß niemals alle Mitglieder der Kirche von dem durch das unfehlbare Lehramt verkündeten objectiven Glauben subjectiv abfallen können, dieß hat offenbar die Thatsache der unfehlbaren Glaubensverkündigung zur Voraussetzung, aber nicht zur Ursache. Es ist eine specielle Wirkung des heiligen Geistes, die das verhüten wird. Noch viel weniger darf gesagt werden, daß der heilige Geist, insofern er die Kirche activ unfehlbar macht, sich lediglich darauf beschränke, dem Papste seinen charismatischen Beistand zu leihen.

Das oben citirte Symbolum, das dem Papſt den höchſten und vollen Primat cum potestatis plenitudine vindicirt und hieraus den Primat ſpeciell des Magiſteriums entwickelt, unterläßt es nicht, limitirend hinzuzufügen: Ad hanc autem (sc. ad Romanam ecclesiam) sic potestatis plenitudo consistit, quod ecclesias ceteras ad solicitudinis partem admittit, quarum multas . . . diversis privilegiis . . . honoravit, sua tamen observata praerogativa tum in generalibus conciliis, tum in aliquibus aliis semper salva. Offenbar lag dem Papſte, der das Symbolum entworfen und dem Concil, das es ſtillſchweigend gut hieß, die Vorſtellung durchaus ferne, daß der Episcopat nicht kirchenverfaſſungsmäßig berufen ſei, an der Entſcheidung über Glaubensfragen ſich mitzubetheiligen. Wer vollends das Tridentinum auch nur einmal aufmerkſam geleſen hat, wird geſtehen, daß dieſe große Synode eine ſolche Vorſtellung, wäre ſie ihr entgegengebracht worden, ſofort mit dem Anathem belegt hätte. Indem ſie aber alſo vom Episcopat dachte, faßte ſie denſelben auch übernatürlich ausgerüſtet für dieſe Function. Wir können es uns nicht verſagen, wenigſtens einige Sätze auszuheben. Doctrinam, ſagen die Väter, S. VI, quam Jesus docuit et Apostoli tradiderunt, catholica ecclesia Spiritu Sancto suggerente (S. XIII a Spiritu Sancto illi omnem veritatem in dies suggerente edocta) perpetuo retinuit. Läßt ſich das mit der Annahme vereinigen, daß der heilige Geiſt ausſchließlich dem Papſt die Lehre Chriſti fortwährend ſuggerire? Heißt es nicht in der S. XXV, daß die katholiſche Kirche in dem, was ſie auf den heiligen Concilien und zuletzt auf dem Tridentinum gelehrt, vom heiligen Geiſt unterwieſen worden? Quum catholica ecclesia, Spiritu Sancto edocta, (ex sacris literis et antiqua Patrum traditione) in sacris conciliis et novissime in hac oecumenica synodo docuerit? Spricht die Synode anders von ſich als von einer im heiligen Geiſt verſammelten? Beruft ſie ſich z. B. nicht ganz ausdrücklich darauf, daß ſie Spiritus Sancti praesidio die Irrthümer aufzeigen und zermalmen werde (S. XIV), daß ſie Spiritus sancti illustratione edocta die dogmatiſchen Beſtimmungen über das heilige Meßopfer gebe (S. XXII)? Erheben die Väter ihr Recht und ihre Befähigung nicht zu einem förmlichen Princip, wenn ſie in der Lehre von den Biſchöfen ſagen, ſie ſeien geſetzt a Spiritu Sancto regere

ecclesiam Dei (nicht ecclesias suas)? Oder gehört zur Regierung der Kirche nicht auch die Handhabung des Lehramts? Demgemäß wird man wohl annehmen dürfen, daß der Episcopat auch künftighin bei Lehrentscheidungen, die der Papst von sich aus erläßt — ob die Bischöfe nun auf einem Concil versammelt seien oder in ihren einzelnen Diöcesen sich befinden, — als Richter mitzuwirken hat und erleuchtet vom heiligen Geist seinen Consens, seine Approbation aussprechen, beziehungsweise auszusprechen unterlassen wird. — Hat der Papst wirklich ex cathedra gesprochen, so ist sein Ausspruch kraft der assistentia divina von jedem Irrthum frei und die Thätigkeit des heiligen Geistes, der den heiligen Vater schlechthin vor jedem Irrthum behütete, besteht des Weiteren darin, daß er den Consensus des Episcopats mit schlechthiniger Sicherheit herbeiführt, — so daß man also nicht sagen darf: die cathedralen Entscheidungen werden irreformabel durch diesen Consens; sondern dieser Consens tritt ein unter dem Walten des heiligen Geistes, auf Grund dessen, daß die Entscheidung ex sese eine unfehlbare, irreformable ist. Daß sie das aber wirklich ist, hiefür bildet die Thatsache, daß sie den Consens des Episcopates nach sich gezogen, das äußere Kriterium.

Ist dagegen ein päpstlicher Ausspruch kein wahrhaft cathedraler, ist er z. B. wohl im juristischen, nicht aber auch im sittlichen Sinn eine Emanation des von dem Herrn bestellten Lehrers aller Christen, und hat er darum auch nicht vom Irrthum sich frei gehalten — wie es bei Honorius der Fall war — so wird der heilige Geist es zu fügen wissen, daß der Consensus des Episcopats unterbleibt und daß früher oder später — wiederum wie bei Honorius — Papst und Episcopat zu einer Reformirung des Ausspruchs und einer andern einhelligen Entscheidung gelangen. Ob das in der Form geschieht, daß der heilige Stuhl wiederum die Initiative ergreift oder vorgängigen Beschlüssen des Episcopats seine höchste Bestätigung ertheilt, ist ganz gleich; nothwendig ist nur dieses, daß der Papst dabei mitwirkt, und sein Ausspruch bleibt, ob zeitlich vorausgehend oder nachfolgend, immer ein unentbehrliches und immer das fundamentale Moment, wie in seiner Erleuchtung die der Kirche versprochene Leitung des heiligen Geistes ihren Gipfelpunkt hat. Nichts liegt uns ferner,

als den Episcopat an sich zum Richter über den Papst zu machen; wir sagen nur dieß: die Glaubensentscheidungen der Päpste manifestiren sich nach außen als cathedrale und unfehlbare durch den Consens des Episcopats, den sie nach sich ziehen; dieser kann ihnen niemals fehlen, wenn sie wirklich jene Eigenschaft haben, und kann ihnen niemals folgen, wenn sie dieselbe nicht besitzen. Bürge hiefür ist uns der heilige Geist. Doch könnte man uns einwenden: wird nicht auch der Episcopat, wenn er bei Beschlußfassung über seinen Consens für die Führung des heiligen Geistes empfänglich sein soll, sich vorher über den Thatbestand der kirchlichen Tradition informiren müssen und kann nicht auch er, wie der einzelne Papst, sich dieser Pflicht entziehen? Wir bejahen die erste Frage und verneinen die zweite, indem wir hier eine der illuminativen zur Seite gehende ethische Wirkung des der Kirche verheißenen Gnadenbeistandes annehmen, die der menschlichen Freiheit unbeschadet ihres Zieles nicht verfehlen kann. Und warum nöthigt uns hier die Rücksicht auf die Freiheit nicht, uns gegen die Undenkbarkeit einer Pflichtverletzung zu erklären? Weil diese letztere schon natürlich fast eine Unmöglichkeit genannt werden darf. Oder wie sollte es glaublich erscheinen, daß innerhalb des Episcopats, dieses großen Kreises von Zeugen der Ueberlieferung, diese selbst — die Dinge möchten nun liegen, wie sie wollten — nicht doch die erforderliche Geltung sich zu verschaffen wüßte? Nur darf hiebei nicht übersehen werden, daß die Information den Episcopat nur zu jener Erleuchtung disponirt, zu der er berufen ist; unfehlbar, um es noch einmal zu sagen, sind seine Decrete nur sofern sie päpstliche Entscheidungen zu ihrer Grundlage haben oder gewinnen. Aber wird es der heilige Geist auch stets bewirken können, daß, wenn nach einer nichtcathedralen und irrigen Entscheidung der Consens des Episcopats nicht eintritt, der apostolische Stuhl nunmehr von der Tradition in der nöthigen Weise Act nimmt und damit zu einem die Verhandlung schlechthin abschließenden Ausspruch schreitet. Nichts hindert uns, das zu glauben; denn daß dieß früher oder später geschehe, dazu liegen wiederum nahezu zwingende Motive natürlicher Art vor.

Auf diese Weise bekommen wir eine in sich geschlossene Anschauung, die, wie wir meinen, nirgends den Kreis des Ueber-

natürlichen durchbricht, aber auf allen Punkten auch natürlich vermittelt erscheint.

Insbesondere wird man nun erkennen, wie in der That, so oft eine päpstliche Glaubensentscheidung, begleitet von dem Consens des Episcopats, uns entgegentritt, dieser Consens das äußere Kriterium dafür in sich trägt, daß der Papst die nöthige Information gepflogen.

Aber nun tönt uns ein Wort entgegen, das Viele nur aussprechen zu dürfen glauben, um schon einen Sieg erfochten zu haben. „Also sollen die Christen, nachdem der Papst gesprochen, solange, bis der Consens des Episcopats erfolgt, provisorisch glauben? Ein provisorischer Glaube ist ein Unding.“ Hier gilt es zu unterscheiden. Wahr kann irgend etwas nicht provisorisch sein, das liegt auf der Hand; aber ehe ich es für wahrzuhalten berechtigt und verpflichtet bin, muß ich mich überzeugt haben, daß es wirklich wahr ist. Das gilt auch auf dem übernatürlichen Gebiete. Jeder glaubt fide explicita mit Recht nur das, wovon er — in Bethätigung des pflichtmäßigen Interesses — die Kenntniß sich verschafft, daß es Gott geoffenbart und daß die Kirche es zu glauben vorstellt. Erfährt er von weiteren Glaubensartikeln, so sucht er sich sofort zu vergewissern, ob diese beiden Momente hiebei zutreffen, und hat er davon die Gewißheit gewonnen, so glaubt er sie nun auch wie alles Andere, was er bis jetzt geglaubt; während er im entgegengesetzten Fall sie formell von seinem Glauben ausschließt. Wenn künftigen Definitionen des heiligen Stuhles gegenüber den Christen ein ähnliches Verfahren zur Pflicht gemacht werden wird, was ist daran zu tadeln? Fassen wir, indem wir auf diese Frage antworten, ausschließlich die Thatsache einer wirklich cathedralen und unfehlbaren Entscheidung ins Auge. Fide explicita werden wir dieselbe festhalten und zwar mit dem Bewußtsein, daß eine Abweichung von ihr aus der Kirche ausschließt, sobald der Consens des Episcopats erfolgt ist. Kann es der Seele zum Nachtheil gereichen, wenn der Glaubensact nicht schon früher gesetzt wird? Aber implicite glauben wir ja das, was der Papst in dem angenommenen Fall verkündet, schon lange, und wenn wir nicht sofort zu dem formellen actus fidei schreiten, so unterlassen wir es nur in der Unterwerfung unter die von Gott gegründete Ord-

nung. Oder liegt in einem solchen Verhalten eine Gefahr für die Auctorität des heiligen Stuhles? Diese Frage gibt uns Gelegenheit, einen bedeutsamen Punkt zu erwähnen. Nicht jeder amtliche Erlaß des heiligen Stuhls in einer Glaubensfrage ist stets direct oder indirect an die ganze Kirche gerichtet und manches Breve wird sich darauf beschränken, eine theologische Ausschreitung zurückzuweisen, ohne überhaupt die entgegenstehende Lehre greifbar zu entwickeln. Was ist man solchen Kundgebungen schuldig? Unterwerfung? ja; auch eine innerliche? gewiß; einen Assens selbst frei von dem Zweifel, es möchte nicht wahr sein, was Rom gesprochen? allerdings. Aber immerhin bleibt dieser Assens ein Act des bloßen Gehorsams, nicht des Glaubens. Es ist nämlich in der Handhabung des kirchlichen Lehramtes Zweierlei wohl zu unterscheiden. Unzweifelhaft ist dieses Amt inbegriffen in der potestas jurisdictionis und man ist der jurisdictionellen Auctorität, die von dem Herrn die übernatürliche Mission empfangen, zu lehren, es schuldig, sich von ihr belehren zu lassen. Dazu ist, und zwar um Gotteswillen, die Gemeinde ihrem Pfarrer, die Diöcese ihrem Bischof, die ganze Kirche dem Papste gegenüber, so oft dieser die Stimme erhebt, instruirend oder richtend, verbunden. Obwohl aber ein Akt der Jurisdiction bleibend, greift doch ein Zweig der kirchlichen Lehrwirksamkeit, die dogmatische Definition weit über die Sphäre der potestas jurisdictionis hinaus, insofern in ihr zugleich eine charismatische Thätigkeit des heiligen Geistes Platz greift. Hier schulden wir Glauben; dort Gehorsam. Gehorsam aber werden wir verpflichtet sein, vor Allem einer Generalentscheidung des Papstes in Glaubenssachen in dem Augenblick schon entgegenbringen, wo sie uns bekannt wird, und die Dialectik unseres Glaubensbewußtseins würde hiernach darin bestehen, daß wir, nachdem der heilige Stuhl gesprochen, aufhören, die betreffende Wahrheit bloß implicite festzuhalten, daß wir ihrer formellen Definition unmittelbar unsern assensus internus per modum obedientiae und, sobald das äußere Kriterium uns geboten wird, den assensus internus permodum fidei leihen. Nur die Bischöfe werden von Amtswegen noch über ihren consensus sich schlüssig zu machen haben. — Wir können nicht einsehen, wie in all dem etwas liegen kann, was dem Ansehen des apostolischen Stuhles zu nahe träte. Und will man selbst den Schein der

Inconvenienz vermeiden, so lassen sich die Wege hiezu unschwer finden. Ist es nicht die Absicht, ein Concil zu berufen, so läßt sich doch in jeder wirklich wichtigen Frage vorher diejenige Fühlung mit dem Episcopat vornehmen, die den nachträglichen Consens schlechthin sicherstellt. — Freilich wird uns der Eine und Andere einwerfen, daß unsere Theorie etwas Complicirtes an sich habe. Sie ist complicirt, wie es denn Christo gefallen hat, in der Kirche in der That einen reich gegliederten Organismus zu gründen. Organisch reich gegliedert ist bis jetzt auch die lehrende Kirche gewesen und sie hat dabei geblüht, die größten Stürme überdauernd. Es wird nicht nöthig sein, daß fortan Alles wesentlich „einfacher“ gehe. Demjenigen, der nur auf „Einfachheit“ sieht und ihr zu Lieb den Organismus in einen Mechanismus verwandeln möchte, müßten wir bemerken, daß es ein noch einfacheres System gibt, das die Protestanten längst in der mystischen Einwohnung des heiligen Geistes in der Schrift (perspicuitas scripturae) aufgestellt haben.

Es ist indeß gar nicht unsere Absicht, die entwickelte Theorie, die ohnehin nur jene Beachtung in Anspruch nimmt, die ein einzelner und lediglich in seinem Namen sprechender Theologe erwarten darf, für die einzig richtige oder auch nur die beste ausgeben zu wollen. Jede bessere sei willkommen! Nur unterlasse man es endlich, zu behaupten, daß Honorius nicht durch einen unfehlbaren Ausspruch als Häretiker verurtheilt worden sei oder zu behaupten, daß seine Briefe nicht amtlich der Christenheit die Lehre verkündet haben von Einem Willen und Einer Energie in unserem Herrn Jesus Christus.

Die eine und andere Behauptung ist, wie die Akten in der jetzigen Stunde liegen, eine Ungereimtheit, und über die ganze Schwierigkeit mit einigen wohlfeilen Phrasen hinüberzuschwimmen, Geistes- oder Charakternullität.

Dabei geben wir unbedenklich zu, daß auch das vaticanische Decret gewürdigt werden muß, so wie es in Wirklichkeit lautet.

Wäre es überhaupt unmöglich, das Decret nach seiner objectiven Gegebenheit in Uebereinstimmung zu bringen mit der kirchlichen Verurtheilung des Papstes Honorius, so wie auch diese geschichtlich uns entgegentritt, so läge hierin, wie wir

glauben, der unerschütterliche Beweis, daß die Bedenken, welche gegen den Charakter des vaticanischen Beschlusses geltend gemacht worden sind, zu Recht bestehen und derselbe auch materiell der Reformirung bedarf.

Wir wollten die Ueberzeugung vertreten, daß man zu dem sechsten allgemeinen Concil und zugleich zu dem vaticanischen Decret stehen kann — ohne der Wahrheit irgendwie Gewalt anzuthun.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ruckgaber, Aemil

Die Irrlehre des Honorius und das vaticanische Decret über die päpstliche Unfehlbarkeit Ein Versuch zur Verständigung

Stuttgart 1871

H.eccl. 1001 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11006174-7